HANNAH ARENDT

DIARIO FILOSÓFICO

1950-1973

Editado por
URSULA LUDZ E INGEBORG NORDMANN

Traducido por
RAÚL GABÁS

Herder

La traducción de esta obra ha sido subvencionada
por el Goethe-Institut Internationes

Título original: Denktagebuch, 1950 bis 1973,
Piper Verlag GmbH, Munich 2002
Traducción: Raúl Gabás
Diseño de la cubierta: Claudio Bado

ISBN de la obra completa: 84-254-2340-6
ISBN del volumen I: 84-254-2453-4

Imprenta: FGB
Printed in Germany

Herder
www.herdereditorial.com



CONTENIDO

Volumen I

Diario filosófico

Nota previa de las editoras IX
Sobre la edición castellana XI
Prólogo de Fina Birulés XV

CUADERNOS

I Junio de 1950 - septiembre de 1950 1
II Septiembre de 1950 - enero de 1951 29
III Febrero de 1951 - abril de 1951 55
IV Mayo de 1951 - junio de 1951 77
V Julio de 1951 - agosto de 1951 97
VI Septiembre de 1951 - noviembre de 1951 119
VII Noviembre de 1951 - enero de 1952 141
VIII Enero de 1952 - abril de 1952 163
IX Abril de 1952 - agosto de 1952 191
X Agosto de 1952 - septiembre de 1952 215
XI Septiembre de 1952 - noviembre de 1952 237
XII Noviembre de 1952 - diciembre de 1952 259
XIII Enero de 1953 - marzo de 1953 283
XIV Marzo de 1953 - abril de 1953 309

XV	Abril de 1953 - mayo de 1953	333
XVI	Mayo de 1953 - junio de 1953	359
XVII	Julio de 1953 - agosto de 1953	383
XVIII	Agosto de 1953 - septiembre de 1953	409
XIX	Septiembre de 1953 - febrero de 1954	435
XX	Marzo de 1954 - enero de 1955	461
XXI	Enero de 1955 - enero de 1956	495
XXII	Enero de 1956 - junio de 1958	543
XXIII	Agosto de 1958 - enero de 1961	579
XXIV	1963 - febrero de 1966	597
XXV	Febrero de 1966 - septiembre de 1968	633
XXVI	Noviembre de 1968 - noviembre de 1969	679
XXVII	Noviembre de 1969 - noviembre de 1970	729
XXVIII	1971 - 1973	775

Cuaderno sobre Kant 783

Volumen II

Notas y apéndices

Comentario de las editoras 809
Índice de temas 853
Notas 893
Vocabulario griego-castellano 1111
Vocabulario latín-castellano 1117
Índice de obras 1121
Algunos datos sobre la autora y las editoras 1143
Índice de personas 1151
Índice de materias 1157
Créditos de las ilustraciones 1178

Nota previa de las editoras

El texto del *Diario filosófico* nos ha sido transmitido en 28 cuadernos. No cabe duda de que esta distribución es arbitraria, pues Hannah Arendt comenzaba un nuevo cuaderno cuando estaba lleno el anterior. No obstante, la hemos asumido en la redacción de la edición, y hemos añadido una unidad semejante con la denominación «Cuaderno sobre Kant». Otro elemento estructural lo constituyen las fechas comunicadas (de forma irregular) por Hannah Arendt. Con el fin de facilitar la orientación, hemos recogido los datos relativos a las fechas de la redacción para elaborar el índice que figura al principio de cada cuaderno. Un tercer elemento estructural lo conforman las unidades de texto, que las editoras caracterizan mediante números; sobre su origen informamos con más detalle en el comentario de las editoras (p. 809). La numeración se ha ordenado por cuadernos. Los respectivos textos se identifican por el número de cuaderno (romanos) y el número de texto (arábigos). Un «Índice de temas», en el que cada unidad de texto está caracterizada temáticamente por orden cronológico, permite una visión de conjunto (p. 853).

Prescindiendo de la formación de unidades de texto, hemos reducido al mínimo las intervenciones editoriales. Los textos aparecen tal como Hannah Arendt los escribió, es decir, se publican intactas las citas en lenguas distintas del alemán. Las editoras se limitan a comprobarlas en el original, y sólo las corrigen en caso de errores claros. Las traducciones correspondientes no se hallan en el apartado del texto, sino en el apartado de notas.

En cambio, cuando se trata de textos en los que la autora misma eligió el inglés en lugar del alemán, éstos se han traducido seguida-

mente dentro del texto, resaltando lo traducido mediante la cursiva puesta entre corchetes.

En las citas griegas y latinas, así como en las palabras entremezcladas, adoptamos el siguiente procedimiento: hemos recogido en un vocabulario (griego y latino) las palabras y frases que Hannah Arendt utiliza con frecuencia, sin indicar la traducción en el texto, para no entorpecer innecesariamente la fluidez en la lectura. En el caso de palabras y frases que sólo aparecen esporádicamente, las indicaciones correspondientes se hallan en notas a pie de página. Las traducciones de citas extensas, si Hannah Arendt no las integró en su propio texto, se hallan en el apartado de notas.

Las palabras subrayadas proceden del original de Arendt. Utilizamos la cursiva para los títulos de obras y, en las notas, para resaltar los pasajes que Hannah Arendt cita en griego. No tomamos en consideración lo resaltado en los escritos de los autores citados (cursiva, letras espaciadas). Las palabras no resaltadas, puestas entre corchetes, que sirven de enlace para integrar la cita respectiva en el texto, proceden o bien de Hannah Arendt, o bien de las editoras; también otros añadidos de ese tipo en el texto de Arendt se deben a las editoras. Remitimos al lector al «Comentario de las editoras» (p. 809) para informaciones más amplias en relación con los criterios editoriales adoptados.

Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann

Sobre la edición castellana

Este *Diario filosófico*, por el contenido de sus polifacéticas reflexiones, acredita la figura de Hannah Arendt como digna de permanecer en la memoria intelectual del siglo XX, y por su riqueza idiomática nos ofrece un impresionante testimonio de la extraordinaria formación académica de la autora.

En el *Diario filosófico* se emplean indistintamente el alemán, el inglés, el francés, el griego, el latín e incluso el hebreo. En la traducción castellana hemos adoptado el criterio editorial de conservar esta riqueza, manteniendo en la medida de lo posible la fidelidad al original, de acuerdo con los criterios indicados por las editoras en su nota (p. IX) y más detalladamente en su comentario (p. 809). En el caso de las poesías se ha seguido esta misma pauta: traducimos en el texto las que en el original estaban escritas en alemán y ponemos en el apartado de notas la versión original alemana; por el contrario, las que en el original aparecen en inglés se conservan así en el texto y su traducción se ofrece en el apartado de notas. En todas las poesías los rasgos de metro y rima sólo se tienen en cuenta cuando los contenía el original.

Las citas en griego, en latín y en hebreo se reproducen también literalmente, pues las palabras originales en muchos casos forman una unidad interpretativa con las reflexiones de la autora. Los textos en griego y en latín están traducidos en parte dentro del texto mismo y en parte en las notas. Agradecemos a Jordi Sánchez i Sanjuán la paciente tarea de llevar al ordenador las palabras griegas.

El grueso de la obra está escrito en alemán. Por tanto, el traductor se responsabiliza ante todo de lo escrito en esa lengua, pero, en mayor o menor grado, no ha podido menos de atender también a las

otras lenguas utilizadas por Hannah Arendt. Presentaban especial dificultad las citas de Platón y Aristóteles, que las editoras de la obra ofrecían en la traducción alemana. El traductor se atiene a la redacción alemana, pero ha consultado a la vez los originales y otras traducciones. Procura ser fiel al texto alemán, que considera vinculante, aunque, en aras de la claridad, da a los textos aquella redacción que los hace más comprensibles. Alude a lo que acabamos de decir el giro frecuentemente usado: «ateniéndonos a la traducción de...», o «de acuerdo con la traducción de...».

Por respeto hacia el minucioso trabajo de las editoras, que han empleado en la medida de lo posible las ediciones con las que trabajaba Hannah Arendt o se han guiado por aquellas versiones que más se ajustaban en cada caso al contexto, el traductor ha mantenido el aparato bibliográfico de la edición alemana y ha basado sus traducciones de las citas en la traducción alemana que ofrecen las editoras. Sin embargo, en lo concerniente a las obras de Hannah Arendt misma, hemos procurado ofrecer la referencia exacta de las traducidas al castellano. La elaboración de la bibliografía de textos de Hannah Arendt y la búsqueda de las referencias de las ediciones castellanas de sus escritos se debe a la inestimable colaboración de Lorena Fuster.

En el apartado de notas, el lector encontrará la información bibliográfica detallada en su idioma original, mientras que en los cuadernos, a fin de facilitar la lectura, se ha optado por traducir los títulos de las obras que cita Hannah Arendt reproduciendo, cuando así ocurre en el original, la manera esquemática de citar de la autora. Pero en el caso de textos griegos y latinos reproducimos la manera de citar del original.

Hemos conservado los corchetes explicativos de las editoras. Cuando en contados casos el traductor añade alguna explicación, usa ese mismo signo, con la indicación [N. del T.].

El *Diario filosófico* de Hannah Arendt contiene muchas expresiones esquemáticas, a veces con significado dudoso. El traductor ha procurado redactar un texto legible y comprensible, corriendo el riesgo de la interpretación. En el plano de los signos, cuando en un mismo

texto se usaban más de una vez los dos puntos (:), procuramos no repetir ese signo dentro de una misma línea.

Sería prolijo justificar los términos utilizados en la traducción. No obstante, queremos referirnos a las palabras «Arbeit», «herstellen» (junto con «Produktion» y «Werk») y «Handeln», traducidas anteriormente al castellano como «labor», «trabajo» y «acción». Véase, por ejemplo, La condición humana, Paidós 1993, p. 21, y especialmente p. 98. El traductor del Diario filosófico ha optado por «trabajo», «producción» y «acción» porque estos términos pueden mantenerse de manera bastante coherente en los diversos contextos. También han tomado este camino las ediciones francesa e italiana. El sentido de los vocablos en la presente obra puede verse en el Cuaderno IX, 3, por citar un pasaje bastante claro.

Hemos hecho todo lo posible para que estos jirones de la vida interior y la actividad intelectual de Hannah Arendt, contenidos en el *Diario filosófico*, lleguen al amplio espectro de pueblos de lengua castellana o española, con el propósito de hacerles posible una lectura tan amena como enriquecedora.

Raúl Gabás

Prólogo

... cada generación se cree dedicada a rehacer el mundo. Sin embargo, la mía sabe que no lo hará. Pero acaso su misión sea más grande. Consiste en impedir que el mundo se deshaga.

Albert Camus

El pensamiento de Hannah Arendt atraviesa la mayoría de las experiencias de la denominada «era de los extremos».[1] Tal vez sea ésta la razón del interés que su obra despierta en nuestro tiempo, dominado por la convicción de que el siglo XX finalizó hace ya más de una década y en el que un cansado currículum de decepciones[2] parece haber devenido el signo del pensar y del discurso.

Como se puede apreciar en el *Diario filosófico* que sigue a estas páginas, y en todo su recorrido intelectual, Arendt (1906-1975) vivió y conoció duros acontecimientos y tuvo razones para el desaliento, pero, para tratar de comprenderlos evitó siempre la tentación de confiar en nuevas verdades o en el retorno de certezas lejanas, como si éstas fueran monedas con las que saldar cualquier experiencia. Los acontecimientos que le tocó vivir la llevaron a dar cuenta, *logon didonai*, de la tragedia sin apelar a un posible mensaje redentor ni al melodrama, sino intentando comprender, pensar por sí misma (*Selbstdenken*), lo nuevo, lo sin precedentes. «Era realmente como si el abismo se abriese... Esto no tenía que haber ocurrido... Ocurrió algo con lo

1 Hobsbawm, Eric, *Age of Extremes - The Short Twentieth Century 1914-1991,* Nueva York, Vintage, 1994 [trad. cast. en Barcelona, Crítica, 1995].

2 Por usar una expresión de Peter Sloterdijk, en Finkielkraut, Alain & Sloterdijk, Peter, *Les battements du monde*, París, Fayard, 2003, p. 13.

que no podemos reconciliarnos»,[3] comenta con relación a Auschwitz; a partir de este momento, el pensar tendrá que ver para ella con «la posibilidad de juzgar sin la pretensión de tener el todo en las manos, e incluso sin condenar algo que está detrás, escondido»,[4] asumiendo con responsabilidad los riesgos que suelen acompañar este gesto: la posibilidad de equivocarse o de ser incomprendida.

Unas palabras, escritas en la década de 1960, en las que aludía a las razones de las disputas en las que se vio envuelta a raíz de su modo de acercarse a la comprensión de los hechos del presente, pueden ilustrar algo de lo que trato de sugerir: «de ahí el gran clamor cuando alguien señala culpas específicas de personas particulares en vez de echar la culpa de todos los actos y de todos los hechos a las tendencias históricas o a movimientos dialécticos, en pocas palabras, a cierta necesidad misteriosa que funciona a espaldas de los hombres y que concede a sus acciones un significado más profundo».[5]

Sus reportajes en torno al proceso de Eichmann en Jerusalén o su diagnóstico acerca de la progresiva desaparición de la política en la época y en el mundo modernos fueron objeto de dura polémica y en cambio son sistemáticamente elogiados en los últimos tiempos. Pero como ya subrayara Albrecht Wellmer, la verdadera aportación de Arendt se encuentra en la manera en que trata de fundamentarlos con una estrategia conceptual dirigida básicamente a criticar el tipo de articulación política que las sociedades occidentales contemporáneas se han dado. De modo que lo que se cuestiona en su obra es, por así decirlo, «la gramática de fondo del discurso político contemporáneo».[6]

3 Palabras relativas al día en que supo la verdadera dimensión de lo ocurrido en Auschwitz (Gaus, Günther, "Entrevista con Hannah Arendt", *Revista de Occidente*, nº 220, septiembre 1999, p. 99.

4 Cuaderno III, 3, p. 58.

5 «Personal Responsibility Under Dictatorship», en Arendt, Hannah, *Responsibility and Jugment* (Kohn, Jerome, ed.), Nueva York, Schoken Books, 2003, p. 10-20.

6 Wellmer, Albrecht, "Hannah Arendt y la revolución" en Vila, Dana R. (ed.), *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001 (se trata de la traducción del volumen monográfico aparecido en *Revue Internationale de Philosophie* 2, nº 208, 1999), p. 87.

* * *

Las editoras, Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann, se refieren al *Diario filosófico* como una especie de archivo portátil, una «maleta»,[7] en la que Arendt guardaba no sólo lo pensado, sino materiales de trabajo, citas y extractos que después desarrollaría. Se trata de un conjunto de cuadernos personales, no íntimos, en los que podemos percibir la poesía y el pensamiento como una intensidad especial del ser vivo, como una superación de la pesadez de la existencia.[8] En estos cuadernos encontramos numerosas páginas con anotaciones de sus lecturas de Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Marx o Heidegger en las que se dejan entrever, entre otras, sus preguntas acerca del olvido de la acción y de la pluralidad en la historia de la filosofía; de la importancia de la pervivencia de la distinción aristotélica entre *poiesis* y *praxis*; de la sustitución de la libertad política por la necesidad histórica en el pensamiento y en las ciencias sociales modernos; o, en fin, acerca de si en la kantiana *Crítica del juicio* se puede descubrir una oculta crítica de la razón política.

Parece estar poniendo a prueba su recelo hacia «una gran tradición que calla cuando le preguntamos» sobre la naturaleza del totalitarismo en tanto que abolición de la dimensión política de los humanos.[9] En 1951, escribía a Jaspers: «Sospecho que la filosofía no es del todo inocente en este lío. Naturalmente no en el sentido de que Hitler tenga algo que ver con Platón (la razón principal por la que me he esforzado tanto en aislar los elementos de los gobiernos totalitarios fue exonerar la tradición occidental, desde Platón a Nietzsche incluido, de tales sospechas). Más bien a la inversa, en el sentido de que la filosofía occidental no ha tenido nunca un concepto puro de lo que es lo político...».[10]

7 Cf. «Comentario de las editoras», p. 824.
8 Ibíd., p. 828.
9 Carta de 14 .10 .1952 en Arendt, Hannah, Blumenfeld, Kurt, ... *in keinem Besitz verwurzelt. Die Korrespondenz*, (Nordmann, Ingeborg & Pilling, Iris, eds.) Hamburgo, Rotbuch, 1995.
10 *Hannah Arendt Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969* (Kohler, Lotte & Saner, Hans, eds.), Munich, Pipper, 1985 (carta 109, 4. 3. 1951).

* * *

¿Cómo se podría soportar el sobresalto de la realidad sin ese hacerse palabra?

Hannah Arendt

Arendt entiende que la dimensión política tiene que ver con el espacio inter-humano, con el espacio irreductiblemente plural de apariencias donde es posible irrumpir con la palabra y con la acción y distinguirse. Las oportunidades para que cada cual pueda mostrar con actos y palabras su unicidad, es decir, *quién* es, se multiplican en esta esfera pública. La libertad política necesita de la presencia de los demás, exige *pluralidad*, requiere un espacio *entre* los hombres. De modo que, en este contexto, cabe considerar que aquello que denominamos «parte» puede ser más que el «todo».

Basta recordar algunas palabras de *La condición humana*: «Para nosotros, la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros– constituye la realidad... La presencia de los otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos».[11] Palabras que sugieren que nuestra sensación de la realidad depende por entero de la apariencia y, por lo tanto, de la existencia de una esfera pública. Por decirlo en otros términos, sin que los hombres hablen de él y sin albergarlos, el mundo no sería un artificio humano, sino un montón de cosas inconexas al que cada individuo aislado podría añadir un objeto más. Convivir en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está *entre* quienes lo tienen en común: el mundo une y separa a los que lo comparten.[12] «Común», para Arendt, no quiere decir identificación entre unos y otros, sino lo que se encuentra *entre* ellos y no pertenece a nadie. De este modo, por así decirlo, el mundo impide que caigamos unos encima de otros, apelotonándonos, ya que tiene el poder de agrupar, separar y relacionar a las personas.

11 Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 59-60.
12 Ibíd., p. 61-62.

Así pues, no toda forma humana de convivencia es política, y, de hecho, la experiencia de los campos de exterminio y de concentración en los regímenes totalitarios había mostrado que esto específicamente humano nada tiene de natural, de inevitable ni de irreversible.[13] De modo similar, su análisis del desarrollo moderno en términos de una progresiva reducción del espacio público-político a mera función de lo social apuntaba también hacia la creciente alienación -atrofia- del mundo. Aunque ello no fuera un obstáculo para que investigara y rememorara aquellos momentos en que, a partir del «siglo de las revoluciones», fue posible pavimentar un espacio inédito donde reaparecieron, por un breve período, la libertad pública y la acción.

La política no es una necesidad de la naturaleza humana, sino sólo una posibilidad ocasionalmente realizada. El objeto de la política está vinculado precisamente a esta preocupación por el mundo (*amor mundi*) y, por ello, a los gestos de estabilizar la convivencia de seres perecederos a través de una comunidad plural

Hay un mundo entre los hombres en la medida en que están separados (son plurales) y al mismo tiempo entrelazados (no están aislados), de ahí que el acosmismo o atrofia del mundo puede resultar tanto de la absoluta separación o atomización como de la fusión. Lejos de la contemplación muda y externa del filósofo, si hay una sabiduría política ésta sería la capacidad de entender el mundo común tal como éste aparece al *otro*. De ahí que no resulta extraño que, en el *Diario*, Arendt escriba que en política comprender «nunca significa comprender al otro», nunca se reduce al gesto de «añadir» el otro al sí mismo.[14]

* * *

A pesar de que el conjunto de cuadernos reunidos en el *Diario filosófico* constituyen materiales de trabajo y no textos previstos para una

13 Y no hay que olvidar que las reflexiones arendtianas acerca de la libertad y de la política arrancan justamente de esta experiencia.
14 Cuadernos VI, 6, p. 124 s. y XIX, 2, p. 437.

futura publicación, en ellos se entreven tanto las razones del actual interés en el pensamiento arendtiano –su atención a la especificidad y la dignidad de lo político, su crítica al concepto de una historia que albergue en sí el futuro– como la incomodidad que éste genera en la filosofía política contemporánea. Incomodidad derivada acaso del hecho que, como ya afirmaba hace años Lisa J. Disch,[15] Hannah Arendt es una neohumanista, comprometida en un proyecto político iniciado por Kant y, al mismo tiempo, es una crítica del humanismo que rechaza la razón práctica como modelo para la racionalidad política. Es alguien que se aleja de la filosofía contemporánea (de Habermas o Rawls, por ejemplo) al distinguir entre imperativos morales y principios políticos, como muestran el Cuaderno dedicado a Kant (cf. p. 783 ss.) o sus palabras de 1960: «Sean cuales fueren los méritos de sus argumentos, es innegable la inhumanidad de la filosofía moral kantiana. Y esto es así porque el imperativo categórico está postulado como absoluto y su carácter absoluto introduce algo en el mundo interhumano –que por su naturaleza consiste en relaciones– que está en contra de su relatividad fundamental... es como si él [Kant], quien señaló de manera tan inexorable los límites del conocimiento humano, no soportara pensar que tampoco en la acción el hombre puede comportarse como un dios».[16]

Fina Birulés

15 Disch, Lisa Jane, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Itaca y Londres, Cornell University Press, 1994, p. 206.
16 Arendt, Hannah, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing», en Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 37.

DIARIO FILOSÓFICO

1950-1973

Cuaderno I

Junio de 1950 – septiembre de 1950

Cuaderno I

Junio de 1950

[1] a [3]	3
Notas	897

Julio de 1950

[4] a [20]	9
Notas	898

Agosto de 1950

[21] a [23]	15
Notas	901

Septiembre de 1950

[24] a [34]	19
Notas	901

Índice de temas 855

Junio de 1950

[1] *Junio de 1950*

La injusticia cometida es el peso que llevamos en las espaldas, es algo que llevamos porque lo hemos cargado sobre nosotros.

Dicho sea esto contra el concepto cristiano de pecado, según el cual la injusticia viene de dentro de uno mismo, como si el pecado permaneciera dentro de nosotros y envenenara el organismo interno, ya afectado potencialmente, de modo que se requieren la gracia y el perdón, no para quitarnos el peso, sino para purificarnos.

Sólo Dios puede quitarnos el peso que nosotros mismos hemos cargado sobre nuestras espaldas. Pero los cristianos nunca pueden hacerlo. El perdón sólo se da entre los que en principio están separados entre sí cualitativamente. Y así los padres pueden perdonar a los hijos mientras son niños, por causa de la superioridad absoluta. El gesto de perdón destruye tan radicalmente la igualdad y con ello el fundamento de las relaciones humanas, que, propiamente, después de un acto de ese tipo ya no habría de ser posible ninguna relación. El perdón entre hombres no puede significar otra cosa que: renuncia a vengarse, callar y pasar de largo;[1] y de suyo eso significa despedirse. Por el contrario, la venganza permanece siempre cerca del otro y no rompe la relación. El perdón, o lo que normalmente se llama así, en verdad es tan sólo un suceso aparente; en él uno se las da de superior, y el otro exige algo que los hombres no pueden otorgarse ni quitarse los unos a los otros. El suceso aparente consiste en que otro, que se considera exonerado, nos quita en apariencia el peso de las espaldas.

En cambio, la reconciliación tiene su origen en el hecho de avenirse con la misión que nos llega. Esto ha de distinguirse de la gratitud fundamental por lo dado. Yo he de reconciliarme de propio con la misión que me llega, pues ésta se despliega temporalmente como destino, mientras que tengo que avenirme conmigo mismo de una vez por todas en lo referente a lo dado y también a mí mismo, por cuanto he sido dado a mí mismo y no me he hecho a mí mismo. Este avenirse puede producirse bajo dos modalidades fundamentales: como gratitud, por cuanto hay para mí algo así como ser; o como resentimiento, por cuanto el ser en general es algo que yo mismo no puedo hacer o no he hecho.

La reconciliación con la misión que nos llega sólo es posible sobre la base de la gratitud por lo dado. La reconciliación con lo otro ciertamente no es un suceso aparente, pues no hace ver que realiza lo imposible, no promete exonerar al otro y no se las da de estar sin carga; mas, por otra parte, lo que sucede en la reconciliación es ineludiblemente escaso. El que se reconcilia pone voluntariamente sobre sus espaldas el peso que el otro de todos modos lleva. Eso significa que restablece una igualdad. Con ello la reconciliación es todo lo contrario del perdón, que establece la desigualdad. El peso de la injusticia es, para quien la ha cometido, aquello que él mismo ha cargado sobre sus espaldas; en cambio, para el que se reconcilia, es la misión que se le ha dado.

Es evidente que todo se presenta en forma distinta sobre la base del pecado original. En ese caso el perdón quizá sea posible, por cuanto no es otra cosa que el reconocimiento explícito de que todos somos pecadores, o sea, la afirmación de que cada uno habría podido hacer cualquier cosa, y así establece una igualdad, no de derechos, sino de naturaleza. Y el fariseísmo es la arrogancia de no querer reconocer la igualdad de los hombres.

El perdón y la venganza forman una unidad como opuestos que se corresponden. El que perdona renuncia a vengarse, porque también él habría podido ser culpable. El que se venga no desea perdonar, pues puede hacer lo mismo que se le ha hecho a él. Estamos ante una solidaridad negativa, que brota del concepto de pecado original, es decir, de la idea de que todos nosotros hemos nacido envenenados.

Heft I

~~21~~

Juni 1950.

Das <u>Unrecht</u>, das man getan hat, ist die Last auf den Schultern, etwas, was man trägt, weil man es sich aufgeladen hat. Aber gegen den christlichen Sündenbegriff, wonach das Unrecht aus einem hervorgetragen ist, die Sünde in einem verbleibt und den derart gesundheitlich affizierten inneren Organismus vergiftet, sodass man fremde – Verzeihung braucht, nicht um ent-lastet, sondern um <u>gereinigt</u> zu werden.

Die Last, die man sich selbst auf die Schultern geladen hat, kann einem nur Gott abnehmen. Menschen aber niemals. <u>Verzeihung</u> gibt es nur unter prinzipiell gleichstehend einander Gegenüberstehenden, also: die Eltern können den Kindern verzeihen ~~nicht~~ solange sie Kinder sind, wegen der absoluten Überlegenheit. Die Geste der Verzeihung zerstört die Gleichheit – damit das Fundament menschlicher Beziehungen so radikal, dass eigentlich nach e. solchen Akt gar keine Beziehung mehr möglich sein sollte. Verzeihung zwischen Menschen

El opuesto que corresponde a la reconciliación es apartar la mirada, la actitud de callar y pasar de largo. La reconciliación se reconcilia con una realidad, independientemente de toda posibilidad. Es cierto que la venganza no puede disolver la realidad, pero salta por encima de ella, pues convierte inmediatamente la realidad del padecer en una re-acción. Probablemente la reacción es la oposición suprema a la acción.

A partir de ese momento todo tiene lugar en lo puramente subjetivo, re-activo. Y precisamente eso mismo es válido también para el perdón, que representa el intento híbrido de conseguir que lo hecho deje de estar hecho, algo que pretenden tanto el que perdona como el que pide perdón.

Dicho de otro modo, en el perdón y en la venganza lo que ha hecho el otro se convierte en lo que yo mismo habría podido o puedo hacer. En la reconciliación o en el pasar por alto, lo que otro ha hecho se convierte en la misión que se me da y que yo puedo aceptar o eludir, como en cualquier misión. Lo esencial está en que las realidades no pueden cambiarse de nuevo en posibilidades y en que, por otra parte, no tiene lugar ninguna autorreflexión sobre la propia posibilidad de hacerse culpable.

Políticamente, la reconciliación pone un nuevo concepto de solidaridad. De hecho, dentro del mundo cristiano es ineludible la alternativa entre el perdón, es decir, la renuncia cristiana a una determinada acción en el mundo, y la re-acción de la venganza. Ambas cosas brotan de la solidaridad cristiana entre los hombres, que son todos pecadores y pueden esperar lo peor de sí mismos y de los otros hombres. Se trata de una solidaridad fundada en la fundamental desconfianza por principio de la sustancia humana.

La solidaridad de la reconciliación no es ante todo el fundamento de la reconciliación (a la manera como la solidaridad en el pecado es el fundamento del perdón), sino que es su producto. La reconciliación presupone hombres que actúan y que, posiblemente, cometen injusticias, pero no hombres envenenados. Lo que se asume como carga causada por el otro no es la culpa, es decir, un hecho psicológico, sino la injusticia efectivamente acontecida. Nos decidimos a ser conjuntamente responsables, pero de ninguna manera conjuntamente culpables.

Por una parte, esta eliminación de la culpa en el concepto de solidaridad puede facilitar mucho a los pueblos la reconciliación entre sí, pues se les ahorra el tormento de la posibilidad, el tormento de tener que decir: también esto es humano, con la falsa consecuencia (envenenada): también habríamos podido hacerlo. Por otra parte, la reconciliación tiene un límite despiadado que el perdón y la venganza desconocen, a saber, el límite acerca del cual hay que decir: esto no habría debido suceder nunca. Se refería a eso Kant cuando, en la formulación de las reglas para la guerra, decía que habían de evitarse acciones que imposibilitaran la paz posterior entre los pueblos.[2]

El mal radical es lo que no habría debido suceder, es decir, aquello con lo que no podemos reconciliarnos, lo que bajo ninguna circunstancia puede aceptarse como misión; y es aquello ante lo cual no podemos pasar de largo en silencio. Es aquello cuya responsabilidad no podemos asumir, por la razón de que sus consecuencias son imprevisibles y porque bajo tales consecuencias no hay ninguna pena que sea adecuada. Esto no significa que todo mal deba castigarse, pero sí sostenemos que cualquier mal ha de ser punible si hemos de reconciliarnos o alejarnos de él.

La venganza y el perdón ciertamente pueden castigar; pero, como parten de la naturaleza pecadora del hombre, o sea, de que hay que contar con la posibilidad de que cualquiera habría podido hacer cualquier cosa, propiamente no pueden someter a juicio. Sólo pueden actuar en contra o perdonar. Por eso, el sistema cristiano del derecho lleva inherente todavía el elemento judío de la pura revancha. En cambio, la reconciliación, o el hecho de apartar la mirada, presupone que juzgamos; y eso es lo que propiamente infunde miedo: que hemos de estar en condiciones de juzgar, sin empatía, sin el presupuesto de la posibilidad, sin reflexión sobre nosotros mismos.

Y esa manera de juzgar sólo es posible si mantenemos una representación de Dios que lo deja todo abierto en el sentido más genuino, es decir, si sólo juzgamos con patrones humanos y dejamos explícitamente abierto que Dios quizá no lo juzga todo, o juzga en forma completamente diferente. Sólo si no juzgamos con el engañoso amplificador de sonido, o sea, sólo si no identificamos la propia voz con la

voz de Dios, podemos soportar[3] una vida sin venganza y sin perdón, que pretenden ambos imitar la ira y la gracia de Dios.

[2]

Persona-yo-carácter
«Persona», que originariamente significaba máscara, de acuerdo con ese sentido es la función que el yo elige para el juego bajo los hombres y con los hombres, es la máscara que el yo mantiene delante para que lo podamos identificar.

Pero persona también puede ser la función o la máscara con la que nacemos, la que nos ha otorgado la naturaleza bajo la forma del cuerpo y de los dones espirituales, o la que nos ha dado la sociedad bajo la forma de nuestra posición en ella.

La persona en el primer sentido es propiamente el carácter, en cuanto aquí la persona es un producto del yo.

En ambos casos se plantea la pregunta de la identidad. En el caso del carácter asoma esa cuestión por cuanto el yo es señor soberano del carácter, de su producto, o bien por cuanto el yo irrumpe siempre de nuevo a través del carácter. Y en el segundo caso dicha pregunta se plantea en el sentido de que la persona esconde otra cosa, en apariencia más profunda, y por ello el yo pasa a ser solamente el principio formal de la unidad de alma y cuerpo, por un lado, y de la recíproca referencia unitaria de muchos dones, por otro lado.

Frente a ello está la «persona» como un «per-sonare» (sonar a través de).

[3]

«My life closed twice before its close;
It yet remains to see
If Immortality unveil
A third event to me,

So huge, so hopeless to conceive
As these that twice befel.
Parting is all we know of heaven
And all we need of hell.»[1]

Julio de 1950

[4] *Julio de 1950*

Toda nuestra existencia aquí, comparada con la eternidad pasada, que fue antes de que nosotros fuéramos, y con la inmortalidad futura, que será después de que nosotros hayamos sido, es pura presencia.[1]

Vivir realmente significa realizar esta presencia; un medio entre muchos es no olvidar jamás y no permitir que ésta se escinda en el pasado y el futuro. Pues el propio pasado temporal, lo mismo que el propio futuro temporal, en contraposición a las eternidades, tienen la tendencia a devorar el presente. Dicho de otro modo, la llamada temporalidad de nuestra vida, si ha de significar algo más que nuestra mortalidad, que a su vez no se relaciona necesariamente con el tiempo, no es otra cosa que la forma de prometernos la vida.[2]

La memoria podría estar dada también para hacer substancial la presencia de la vida y para presentar todo lo que sabemos. Lo recordado, en cuanto tal, no tiene ningún índice temporal, sólo lo pasado tiene el índice del pasado.

[5] *Julio de 1950*

Pensar-actuar:[1]
La acción es concebida normalmente como un producir. En la producción, una vez que está terminado el esbozo pensado, el pensa-

miento no sólo es superfluo, sino que incluso perturba la producción. En este sentido la producción sucede siempre sin pensar, pues de otro modo no conduce a nada. Según Goethe, el que actúa carece siempre de conciencia;[2] esa idea viene de la identificación descrita con el que produce, el cual no carece de conciencia, sino que simplemente no piensa, es irreflexivo.

Es obvio que la producción pertenece a la esencia del hombre tanto como la acción. Pero producir es una actividad parcial, mientras que actuar, lo mismo que pensar, es la vida misma. En este sentido no llega a ningún fin por el que pudiera emanciparse del hombre actor; en cambio, la producción de una mesa se emancipa del carpintero por el hecho de que al final la mesa está ahí, y por mor de ella está ahí el carpintero, etc. Con ello el carpintero se hace parcial, es decir, un hombre existe como carpintero solamente porque la mesa es una parte del mundo, existe por mor de esta mesa.

Si fuera cierto que «ipsa cogitatio spirat ignem amoris»[3] muchas cosas estarían bien, o sea, podríamos morir en paz.

La identificación entre acción y producción se ha hecho tan habitual porque en el fondo la acción de Dios como creación también se concibe según el modelo de la producción. La nada en el «ex nihilo creare» es solamente una especie de sustancia divinizada. Kant intentó salir al paso de esto con el concepto del «intuitus originarius».[4]

[6]

La gratitud no es una virtud cristiana, no se da en el cristianismo, sino que está suplantada por la entrega a la voluntad de Dios, es decir, propiamente está sustituida por la superación del resentimiento frente a Dios. La gratitud es libre, en contraposición a la entrega, no tiene nada que ver con el culto divino. Del resentimiento de los servidores frente al Señor divino, tal como lo describe Nietzsche, surge el resentimiento más profundo frente a toda realidad, en la medida que la rea-

A El mismo pensamiento espira el fuego del amor.

lidad está dada y no ha sido producida por el hombre. Y de ahí brota el resentimiento contra lo hecho por otros hombres, o sea, contra el mundo entero. Pero la desconfianza del cristianismo frente a la naturaleza es también una falta de gratitud; allí late una desconfianza contra lo que se sustrae a la soberanía humana. La libertad cristiana es enemiga de la naturaleza, pues significa soberanía, independencia de la naturaleza o dominio sobre ella.

[7]

Mejor que la venganza y el perdón es la pura ira o aquello en lo que se atenúa la ira, la pura tristeza.

[8]

Todo se sustrae al choque de la realidad bajo la apelación a la posibilidad. Cadáveres vivientes.[1] Y en ello es manifiesto que nosotros sólo podemos ser reales porque no podemos hacer que algo no esté hecho. La imposibilidad del arrepentimiento.

[9]

Si alguien ha decidido: donde se cepilla, caen virutas,[1] ya es inalcanzable para sus amigos, pues ha decidido no tener ninguno, ya los ha sacrificado a todos. Puras virutas.

[10]

En la política hay dos principios fundamentales, que sólo en una forma muy indirecta, mediada, tienen que ver con formas de Estado. Uno ha sido formulado por Clemenceau en estos términos: el asun-

to de uno es el asunto de todos,[1] o sea, la injusticia que se inflige públicamente a uno solo es asunto de todos los ciudadanos, es una injusticia pública. Esto sólo es verdad en la vida pública, pero, como veremos, pasa a ser también en una forma muy curiosa la base de la privada.

El segundo principio se formula: donde se cepilla, caen virutas. Es exactamente lo contrario del primero. Ve la vida política desde una perspectiva histórica y, por ello mismo, no es político. Introduce en la política la idea del sacrificio, que por esencia es extraña a ella. Aleja de la política el principio del propio interés, o del interés en general, sin el cual ésta pierde toda norma para ser juzgada. Y el principio indicado destruye además la vida privada, por cuanto hace imposible la amistad, la confianza, etc. Por eso la amistad es una virtud tan eminentemente republicana.

[11]

Actuar y pensar: Heidegger puede opinar que se trata de la identidad de ser (*Seyn*) y pensamiento, y esto precisamente cuando el pensamiento es entendido como el ser del hombre, en el sentido del ser que proviene del ser (*Seyn von Sein*). Pensamiento sería entonces el ser liberado en el hombre para la acción. El pensamiento no es aquí ni especulación, ni contemplación, ni «cogitare». Es más bien la concentración consumada, o aquello a través de lo cual y en lo cual se concentran todas las demás «capacidades», es la vigilia absoluta.

«Why did I wake since waking I never shall sleep again?»[1]

[12]

Jaspers, en *Sobre la verdad*,[1] hace como si fuera necesaria toda la filosofía occidental para la propia educación. La usa y la gasta. Como si fuera el único educador; Heidegger sería un docente. Tiene aires de sucesor de Goethe, cosa que por lo demás no se ha dado en Alemania, pero precisamente por eso, y por la autoeducación, es tan increí-

blemente «alemán». Finalmente se añade esta satisfacción radical, que en la «reconstrucción»[2] se convierte en pura gratitud.

[13]

Heinrich [Blücher]: en la política, por una parte, no tiene validez la afirmación de que «el todo es más que sus partes», pues la humanidad es un «todo» cuyas partes son más que ella, aunque éstas en definitiva sólo pueden ser garantizadas por la humanidad. Y, por otra parte, tampoco tiene validez la afirmación de que «el fin justifica los medios», la cual descansa en la interpretación del ser como eficiencia. El fin y los medios son idénticos en la acción, pero se separan en la ejecución.

[14]

«Die Blindesten aber
Sind Göttersöhne. Denn es kennet der Mensch
Sein Haus und dem Thier ward, wo
Es bauen solle, doch jenen ist
Der Fehl, daß sie nicht wissen, wohin?
In die unerfahrne Seele gegeben.»[1]

[15]

«Ahora sé lo que es jugar. ¿Hacia dónde ahora?»[1] significa también: nuevamente arrojado de la guarida.

[16]

«Denn schwer ist zu tragen
Das Unglük, aber schwerer das Glük.»[1]
La rapidez con que llega la dicha implica el peligro de que nos golpee mortalmente. En cambio, la forma de movimiento de la desdicha es arrastrarse, de modo que se tiene siempre tiempo de reaccionar acostumbrándose.

[17]

«One is One and all alone
And evermore shall be so.»[1]

[18]

No es posible sospechar lo que es amor mientras se cree que el hombre tiene una potencialidad, y además que todos los hombres tienen esencialmente las mismas posibilidades; y lo cierto es que en ello descansan todos nuestros juicios morales. En el amor nos sale al encuentro no precisamente una «potencia», sino una realidad, con la que hemos de componérnoslas sin temor y esperanza.

[19]

Nietzsche: lo que la vida nos ha prometido, hemos de cumplírselo a ella,[1] y a Heinrich [Blücher].

[20]

El camino erróneo: amar en un hombre lo universal, convertirlo en un «recipiente»;[1] eso nos parece tan obvio porque interpretamos[A] lo sensible como «suprasensible» y así lo tergiversamos; pero lo cierto es que se da en ello casi un asesinato potencial, una especie de sacrificio humano.

Agosto de 1950

[21][1] *Agosto de 1950*

¿Qué es política?

1. La política descansa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado al hombre, los hombres son un producto humano, terrestre, el producto de la naturaleza humana. Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre del hombre, puesto que todos sus enunciados serían acertados aunque sólo hubiese un hombre, o dos hombres, o bien hombres simplemente idénticos, ninguna de las dos ha encontrado una respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿qué es política? Peor todavía: para todo el pensamiento científico, en la biología, o la psicología, lo mismo que en la filosofía y en la teología, existe solamente el hombre, a la manera como para la zoología existe solamente el león. Los leones serían un asunto que sólo afectaría algo a los leones.

Llama la atención la diferencia de rango entre las filosofías políticas y las demás obras en todos los grandes pensadores, incluso en Platón. La política nunca alcanza la misma profundidad. La falta de

A En el original: importante.

sentido profundo no es otra cosa que la falta de sentido para aquella profundidad en la que está anclada la política.

2. La política trata de los diferentes en su estar juntos y estar los unos con los otros. Los hombres se organizan políticamente según determinados aspectos comunes que les son esenciales en un caos absoluto o desde un caos absoluto de las diferencias. Mientras los cuerpos políticos se construyen sobre la base de la familia y se entienden bajo la imagen de la familia, el parentesco en sus diversos grados es, de un lado, lo que puede unir a los más diversos, y, de otro lado, aquello por lo que a su vez las configuraciones individuales de tipo semejante se delimitan y contraponen entre sí.

En esta forma de organización queda tan eficazmente destruida la diferencia originaria, como la igualdad esencial de todos los hombres, en cuanto se trata del hombre. La ruina de la política bajo ambos aspectos surge por la derivación de los cuerpos políticos a partir de la familia. Aquí queda insinuado ya lo que pasa a ser un símbolo en la imagen de la sagrada familia, a saber, la opinión de que Dios creó ante todo la familia y no creó también a los hombres.

3. En cuanto se ve en la familia algo más que la participación, es decir, la participación activa en la pluralidad, el que así piensa comienza a jugar a ser Dios, en el sentido de que hace como si se pudiera salir naturalmente del principio de la diversidad. En lugar de engendrar a un hombre, intenta crear al hombre a imagen de sí mismo.

Pero en el plano de la política práctica la inveterada significación de la familia ha de verse en que, dada la organización del mundo, en ella no hay refugio para el individuo, es decir, para el más diferente. Las familias se fundan como un intento de encontrar un alojamiento y una fortaleza en un mundo inhóspito y extraño, al que se querría llevar parentesco. Esa aspiración conduce a la perversión fundamental de lo político, pues suprime la cualidad básica de la pluralidad o, más bien, la echa a perder por la introducción de la idea del parentesco.

4. El hombre, tal como lo conocen la filosofía y la teología, sólo existe o se realiza en la política gracias a los derechos iguales, que se garantizan los más diferentes. En esta garantía y concesión voluntaria de una exigencia políticamente igual se reconoce que la pluralidad

de los hombres, los cuales deben su pluralidad a sí mismos, agradece su existencia a la creación del hombre.

5. La filosofía tiene dos buenas razones para no encontrar nunca ni siquiera el lugar donde surge la política. La primera es:

1) Ζῷον πολιτικόν:[2] como si en el hombre hubiese algo político que pertenece a su esencia. Pero esto no es cierto; el hombre es a-político. La política surge en el entre los hombres, o sea, fuera del hombre. Por tanto, no hay ninguna sustancia propiamente política. La política surge en el entre y se establece como la relación. Hobbes comprendió esto.

2) La concepción monoteísta, la idea de un Dios a cuya imagen fue creado el hombre. Pero a partir de ahí sólo puede existir el hombre, los hombres se convierten en una repetición más o menos lograda de lo mismo. El hombre creado a imagen de la soledad de Dios está como base en el «estado de naturaleza como guerra de todos contra todos» en la concepción de Hobbes. Es la guerra de la rebelión de cada uno contra todos los demás, que son odiados porque existen sin sentido, sin sentido para el hombre creado a imagen de la soledad de Dios.

La salida occidental de esta imposibilidad de la política dentro del mito occidental de la creación es la transformación o la sustitución de la política por la historia. En virtud de la idea de una historia universal, la pluralidad de los hombres se funde en un individuo humano, que pasa a llamarse humanidad. De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que sólo a su final se impone plena y brutalmente en la política.

6. Es muy difícil comprender [representarse] que seamos realmente libres en un ámbito, a saber, ni impulsados por nosotros mismos, ni dependientes del material dado. La libertad se da solamente en el peculiar ámbito intermedio de la política. Nos liberamos de esta libertad dirigiéndonos a la «necesidad» de la historia. Lo cual es un absurdo horrible.

7. Podría ser que la tarea de la política fuera erigir un mundo tan transparente para la verdad como la creación de Dios. En el sentido del mito judeo-cristiano eso significaría: el hombre, creado a imagen de Dios, ha recibido fuerza generadora para organizar a los hombres

a imagen de la creación divina. Es probable que esto sea un absurdo. Pero sería la única demostración y justificación posible del pensamiento de la ley natural.

La creación del hombre por obra de Dios está contenida en la diferencia absoluta de todos los hombres entre sí, la cual es mayor que la diferencia relativa de los pueblos, naciones o razas, está contenida en la pluralidad. Pero la política no tiene nada que ver precisamente con esto. La política organiza de antemano a los absolutamente diferentes de cara a una igualdad relativa y a diferencia de los relativamente diferentes.

[22]

El mal radical:
¿De dónde viene? ¿Dónde está su origen? ¿Cuál es su suelo y fundamento?

Nada tiene que ver con lo psicológico –Macbeth–, ni con lo caracterológico –Ricardo III, que decidió convertirse en un mal diablo.[1]

Es esencial: 1. el sentido superior[2] y su lógica y consecuencia absoluta; 2. hacer superfluo al hombre en la conservación del género humano, del cual pueden eliminarse partes en todo momento.

[23]

Jaspers y Heidegger: Jaspers podría decir: ¿cómo puede un filósofo carecer de sabiduría en tal medida? Y Heidegger podría decir: ¿cómo puede un pensador urdir todavía en torno a la sabiduría, de dónde toma la legitimación? Ambos tienen razón.

Septiembre de 1950

[24]

Septiembre de 1950

Platón, *Πολιτικός*
263 (Bekker 258)[A]: la distinción entre μέρος[B] y γένος[C] (εἶδος). La política no tiene que ver con γένη, sino con μέρη. El absurdo de organizar las mujeres en cuanto mujeres. El pecado mortal es hacer pasar el μέρος por γένος, que es un concepto racial. Pero ¿qué da al μέρος su consistencia, sin convertirlo en γένος? Tenemos aquí una pregunta axial en relación con el tema: ¿qué es política?

[25]

Platón está persuadido de que las leyes son solamente una sustitución del arte estatal absolutamente dominado. El político, visto bajo la imagen del pastor de una grey, ha de distribuir a cada uno lo suyo (νέμειν). Los legisladores son siempre deficientes, pues no pueden tener nunca en cuenta lo individual, o sea, la auténtica realidad, tal como ésta es en verdad. (Un ejemplo es el médico que da instrucciones generales al paciente durante su ausencia.) Pasa desapercibido que el pastor de la grey humana es del mismo γένος[C] que la grey y, por tanto, esencialmente no es ningún pastor. O es un pastor solamente a la manera como Dios podría ser el pastor de los hombres. En consecuencia, las leyes se miden en la norma de la justicia absoluta, que no puede darse en la tierra, porque nadie puede mirar al interior del corazón humano o, dicho de otro modo, nadie puede ver en conjunto toda la realidad de una acción o de un aconte-

A Aquí y en otros lugares del Cuaderno I la numeración de los pasajes de Platón está tomada de Stephanus (entre paréntesis: Bekker); las citas exactas según Stephanus aparecen en el volumen de notas.
B [meros], parte.
C [genos], género, especie.

cimiento. Si justicia significa que cada uno recibe lo suyo (νέμειν) con o sin νόμος, en tal caso o bien no hay justicia, o sólo la hay después de la muerte, pero de ninguna manera puede tener algo que ver con la política. En efecto, por la exigencia absoluta de una individualización absoluta en el individuo y en el más singular, se saldría fuera de τὰ κοινά[A]. Platón habla del orden del mundo cuando cree que habla de política.

[26]

Platón, *Carta 7*:
La distinción entre actuar y aconsejar: para la acción se necesitan amigos, no se puede actuar en solitario (aunque sí se podría producir algo en solitario); para aconsejar basta uno solo. Por eso el consejo sin duda es mucho más peligroso.

De ahí que para gobernar sea necesario: 1. dominarse a sí mismo; 2. granjearse amigos, κοινωνοὶ τῆς ἀρχῆς, compañeros de gobierno.[1]

Pobreza: ἑαυτὸν μὴ κρατῶν[B].[2]

[27]

[Platón], *Carta II*. La Θέσις νόμων[C] sólo es posible bajo la ἐπιμέλεια κυρίου[D].[1]

[28]

Sobre la justicia: Shakespeare, *Troilo y Crésida*
«or rather, right and wrong –

A [ta koina], lo común.
B [heauton me kraton], no siendo dueño de sí mismo.
C [thesis nomon], legislación.
D [epimeleia kyriu], (cuidado) de un gobernante.

between whose endless far justice resides –
should lose their names, and so should justice too.»[1]

[29]

Se nos han transmitido dos accesos completamente diferentes a la política. El primero parte de la naturaleza del hombre: ζῷον πολιτικόν;[1] el segundo arranca de la naturaleza del poder, así Maquiavelo. El primero por su esencia es subjetivista. Y Hobbes subjetivó el segundo: «man as a powerthirsty animal».[2]

[30]

νόμος: oposiciones en los presocráticos: νόμῳ-φύσει[A] (Antifón B 44: τὸ ἐκ νόμου δίκαιον).[1] (Hipócrates 12 C1: νόμον ἄνθρωποι ἔθεσαν ..., φύσιν δὲ πάντων θεοί διεκόσμησαν.)[2]

[31]

Platón, *Πολιτικός*
268 (Bekker 271): la imagen del pastor no conduce a nada, pues son demasiados los que pueden reivindicarla. Por eso: ἐξ ἄλλης ἀρχῆς-ἑτέρα ὁδός[B]. Especulaciones cosmológicas sobre esto: era el tiempo en que los hombres no surgían ἐξ ἀλλήλων. Esto se relaciona con –o tiene la misma causa que– la μεταβολή del cosmos, al que Dios a veces mantiene en su cauce para soltarlo luego, de modo que rueda hacia atrás sin ayuda de Dios. (¿Es éste el tiempo en que los hombres surgen los unos

A [nomo-physei], por acuerdo-por naturaleza.
B [ex alles arches-hetera hodos], desde otro punto de partida-otro camino.
C [ex allelon], los unos de los otros.
D [metabole], cambio.

de los otros? O sea, ¿sin la ayuda de Dios, que precisamente los ha dejado sueltos?)

Movimiento circular (ἀνακύκλησις) = la más pequeña desviación de su movimiento por sí mismo (τῆς αὑτοῦ κινήσεως).[1]

270:[2] las cuatro posibilidades del curso del mundo:

1. στρέφειν ἑαυτόν: [el mundo, que] se pone siempre a girar él mismo;
2. ἀεὶ ὑπὸ θεοῦ στρέφεσθαι: [el mundo] movido siempre por un dios;
3. δύο τινὲ θεὼ φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία στρέφειν αὐτόν: dos dioses, opuestos entre sí, [que] lo mueven;
4. τοτὲ μὲν ὑπ᾽ ἄλλης συμποδηγεῖσθαι θείας αἰτίας, ... τοτὲ δ᾽ὅταν ἀνεθῇ, δι᾽ ἑαυτοῦ αὐτόν ἰέναι: que una vez es dirigido juntamente por otra causa divina, y otra vez, cuando es dejado suelto, va por sí mismo. Sólo es válida la cuarta alternativa, que explica sin ningún dualismo el curso del mundo como algo divino y a la vez desamparado por Dios. Éste es el πάθος[A] de lo terreno.

272 (Bekker 278). Mientras los dioses[B] entendían directamente al hombre y distribuían a cada uno lo suyo, no había πολιτεῖαι[C] ni recuerdo alguno.[3]

272 (Bekker 280): cuando Dios lo ha dejado suelto, el mundo se da vuelta –εἱμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία. 273. Ahora todo queda encomendado a él –ἐπιμέλειαν καὶ κράτος ἔχων αὐτὸς τῶν ἐν αὐτῷ τε καὶ ἑαυτοῦ–, y necesita la memoria para recordar las doctrinas de los dioses.[4]

274 (282): γέννησις ἐξ ἀλλήλων[D]: porque el mundo se domina a sí mismo. O sea, el hecho de que los hombres surgen los unos de los otros por generación es el signo más seguro a) del desamparo de Dios –Dios los ha dejado sueltos; b) de la tarea de αὐτοκρατεῖν.[5]

275 (284) cf. 268: el defecto está ahora en la determinación del πολιτικός: θεὸς ἀντὶ θνητοῦ[E]!

A [pathos], sufrimiento, aquí (según Rufener) circunstancia.
B Palabra que Platón usa en singular: el dios, la divinidad.
C [politeiai], nominativo plural de πολιτεία, Estado.
D [genesis ex allelon], generación los unos de los otros.
E [politikos: theos anti thnetou], hombre de Estado: un Dios en lugar de un mortal (de acuerdo con Rufener).

275 (285): τέχνη πολιτική = τέχνη αὐτεπιτακτική[6] (frente a la definición usual: [τέχνη] ἐπιτακτική).[7] Esta es la diferencia esencial frente al mero cuidado de la grey: el pastor que manda y cuida ha de incluirse a sí mismo; su cuidado (ἐπιμέλεια) es κοινῇ, no ἰδίᾳ; el único elemento de ἰδίᾳ está contenido en la referencia a sí mismo. Para que pueda mandar a los otros en relación con lo común κοινόν (aquello que es común a todos), ha de poderse dominar a sí mismo como ἴδιος (individuo, persona). Es decir, en el gobernante u hombre de Estado lo político abarca también lo privado, aquello que es común a todos, también al «individuo», el ámbito de la ἰδιώτης. El pastor humano, en contraposición al divino, ha de incluirse a sí mismo en lo cuidado.

276 (287): política = ἐπιμέλεια ἀνθρωπίνης συμπάσης κοινωνίας = τέχνη ἀρχῆς κατὰ πάντων ἀνθρώπων. [Política = cuidado de toda la sociedad humana = el arte de dominar sobre todos los hombres.][8]

279 (293): el modelo (παράδειγμα) de lo político es la tejeduría.
280 (295): βασιλεύς se comporta con lo πολιτικός como el tejedor con el sastre.

(πρόβλημα: impedimento en el doble sentido: obstáculo para pasar por encima [superar] y defensa [vallado]. Eso se erige para apoyar. Juegos de guerra.)

~~281 (297): pero modos completamente distintos de trabajar: tejer es συμπάσης y hacer vestidos (cardadura de la lana): διαλυτική,[9] ambas cosas~~ [aquí se interrumpe el texto]

284 (305): relación con el Sofista –que el μὴ ὄν[A] es–, pero siguen las palabras πλέον ἔτι τοῦτο τὸ ἔργον ἢ ἐκεῖνο.[10]

(285 [307] Bonito lema para historiadores: ὅταν μὲν τὴν τῶν πολλῶν τις πρότερον αἴσθηται κοινωνίαν, μὴ προαφίστασθαι πρὶν ἂν ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδῃ πάσας, ὁπόσαιπερ ἐν εἴδεσι κεῖνται, ...)[11]

285 (308): las investigaciones no se hacen por mor de ellas mismas, sino para llegar a ser περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις[B], y esto no

A [me on], lo que no es.
B [peri panta dialektikoterois], dialécticos acerca de todo.

sólo por lo que se refiere a la investigación relativa al tejer, sino explícitamente en lo relativo a ἡ περί τοῦ πολιτικοῦ ζήτησις[A]! Independencia del método (286-310), desinterés de lo real, aprovechamiento de lo real para la ejercitación, para la propia «formación». 286 (309): τούτων δὲ ἕνεκα πάντ᾽ ἐστὶ τὰ νῦν λεγόμενα.[12]

285: También fuera del λόγος es fácil explicar algo, lo que no es μετὰ πραγμάτων. Por tanto, λόγος-μετὰ πραγμάτων:[13] el dominio del Logos en la metafísica, lo superfluo del Logos en los πράγματα ¡donde él solamente se ejercita! De ahí el sinsentido del mundo pragmático, que sin Logos tiene que ser extraño, y que sólo está ahí para la ejercitación. Por eso también la falta de sentido de la política, de no ser para asegurar al hombre ocupado con los μετὰ πραγμάτων. Esta es la auténtica razón del dominio de los filósofos. Lo cual es un absurdo terrible y lleno de consecuencias. Y luego de hecho λόγος, como una sustitución de εἴδωλον.

287 (311): los διαλεκτικώτεροι[B] son los ! εὑρετικώτεροι τῆς τῶν ὄντων δηλώσεως.[14] (Otro uso de δήλωσις y adviértase que casi es una prueba estrictamente filológica de la traducción de ἀλήθεια por desocultación.[15] Y así pássim).

Núcleo del diálogo: tratado de los patrones de 283-287 ($303,_{12}$-$311,_{9}$).[16]

[32]

No hay que temer la repetición. Puede ser también un buscar de nuevo, y entonces es un «praevenire amando»[C]. En tal caso δὶς καὶ τρὶς τὸ καλόν[D]: Platón, *De Legibus*, 957: καλὸν δὲ τό γε ὀρθὸν καὶ δὶς καὶ τρίς.[1]

A [e peri tou politikou cetesis], búsqueda relativa a lo político.
B [dialektikoteroi], mejores retóricos (dialécticos).
C Prevenir amorosamente.
D [dis kai tris to kalon], [decir] dos y tres veces lo justo; lo cual significa que lo justo puede decirse más de una vez.

[33]

El núcleo de verdad del mito de Platón sobre los nacidos de la tierra en tiempo de Cronos es: no podía haber política, aunque estos hombres vivían ya en el rebaño. En efecto, puesto que no se necesitaban para engendrar, estaban enteramente separados entre sí. No se daba la pluralidad específicamente humana, cada uno existía para sí mismo, y Dios, que cuidaba de todos, bajo el aspecto de los gobernados tenía que habérselas con puras singularidades, con meros individuos, con seres carentes de relación. Todavía hoy es éste el caso del pastor y de la grey: los animales del rebaño están referidos al pastor, no entre ellos (generación biológica). Esto cambia en el ζῷον πολιτικόν de Aristóteles, pues la política se subjetiva de nuevo, ya no está en juego simplemente el hombre, sino los hombres. Imagen: un hombre, el hombre, se construye una casa, pero sólo los hombres construyen una ciudad.

Cada concepción política habría de investigarse de cara al origen del género humano que en ella está como base, y esto es lo grandioso del enfoque platónico.

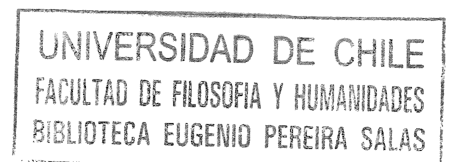
La subjetivación aristotélica tiene su paralelismo en la subjetivación del concepto maquiavélico de poder por parte de Hobbes.

A partir de la referencia de los hombres entre sí brota, se establece la «res publica», lo κοινόν, los asuntos públicos, pero eso no existe antes, ni un minuto antes, con independencia de dicha referencia.

[34]

[Platón, *Πολιτικός*] 322 [Bekker] (299 [Stephanus][A]): rechazo de la división monarquía-oligarquía-democracia, etc., pues πολιτική es una ἐπιστήμη y más en concreto es una ἐπιστατική[B]; no domina

A Desde aquí el orden está invertido, primero citamos a Bekker, y luego a Stephanus; las citas exactas según Stephanus en el volumen de notas.
B [epistatikos], relativo a la vigilancia; presidiendo (trad. Schleiermacher).
C ¿Uno? (se trata de una palabra que no puede leerse ni deducirse del contexto).



sobre...[C] (el tirano sobre los que no quieren, el rey sobre los que quieren, los pocos sobre los muchos, la riqueza sobre la pobreza, según leyes o sin leyes),[1] ¿sino?

323: ἐπιστήμη ἐπιτακτική[A] = ἐπιστήμη ... περὶ ἀνθρώπων ἀρχῆς.[2]

324/25 (293): ejemplo del médico; el médico, mientras domina el arte, es ἐπ' ἀγαθῷ {τῷ} τῶν σωμάτων,[3] quiera el paciente o no quiera, sean o no sean adecuadas las medidas a lo prescrito, etc.

325: de pronto no sólo ἐπιστήμη, sino ἐπιστήμῃ καί τῷ δικαίῳ προσχρώμενοι![4] ¿Por qué? ¿En virtud de qué?

327 (294): la incapacidad de la ley de ser justa, por la diversidad de los hombres y de las acciones y por la constante inquietud de todo lo humano; la ley no puede ser eterna (ἐπὶ πάντα τὸν χρόνον[B]); por tanto, obstruye siempre el paso a la nueva ley. El νόμος actúa ἀτεχνῶς[C].

328 (295): el νόμος se convierte en prescripción para los πολλοί, pero no ἑνὶ ἑκάτῳ[D].[5]

333 (297): la τέχνη es mejor que el νόμος y los gobernantes tienen que distribuir (διανέμειν) τὸ μετὰ νοῦ καί τέχνης δικαιότατον.[6]

El νοῦς abre la ἰδέα y la τέχνη es en cierto modo el arte de la aplicación y el juicio: ῥώμη τῆς τέχνης.[7]

No queda ningún lugar para la ley.

342 (301): el tirano es el que más se acerca al verdadero político, por cuanto también él domina sin νόμοι ni γράμματα[E] (ὅταν ... προσποιῆται ὥσπερ ὁ ἐπιστήμων).[8] El tirano es el usurpador y en cierto modo la caricatura del ἐπιστήμων[F].

343: Platón mismo dice, pero sin darse cuenta, por qué los ejemplos del médico y del piloto no son acertados. El ἐπιστήμων no puede conocerse como el médico y el piloto. Para ello se requeriría que él,

A [epitaktikos], que encarga un cometido (cf. antes, p. 23).
B [epi panta to chronon], para todos los tiempos.
C [atechnos], sin arte técnico.
D [heni hekasto], para cada uno.
E [grammata], letras; aquí probablemente en el sentido de τὰ γεγραμμένα [ta gegrammena], las leyes escritas.
F [epistemon], comprensivo, prudente, sabio (adjetivo) y sabio (sustantivo).



εὐθὺς καὶ τὴν ψυχὴν διαφέρων–,[9] o sea, debería tener otra cualidad, ser algo así como el Dios del Estado humano. 346: οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπου.[10]

345 (302) Por eso la verdadera ἀρχή es caracterizada sin más como séptima; los otros [poderes] son designados como ἀναγκαῖαι!

345 (302): identificación explícita (¿irónica?) [de las] νόμοι como γράμματα ἀγαθά.[11]

346: la desconfianza frente a la democracia porque en ella los ἀρχαί[A] están dispersados entre muchos hasta lo más nimio.

ἀρχαί: no poder, sino: poder de empezar algo, ἄρχειν: poner un nuevo principio. Actuar, en contraposición a la reacción. Se actúa sobre otros, por cuanto los otros han de ser llevados a poner comienzos (de lo malo a lo mejor), o bien por cuanto el ἀρχὴν ἔχων[B] empieza algo con los otros. Esta es la ambigüedad que se da por doquier.

352 (305): Τὴν γὰρ ὄντως οὖσαν βασιλικὴν οὐκ αὐτὴν δεῖ πράττειν, ἀλλ' ἄρχειν τῶν δυναμένων πράττειν, γιγνώσκουσαν τὴν ἀρχήν τε καὶ ὁρμὴν τῶν μεγίστων ἐν ταῖς πόλεσιν εὐκαιρίας τε πέρι καὶ ἀκαιρίας, τὰς δ' ἄλλας [ἐπιστήμας] τὰ προσταχθέντα δρᾶν.

Pues la ἐπιστήμη realmente regia no puede actuar ella misma, sino que induce (es el comienzo) a los que pueden hacerlo a que actúen, pues conoce el comienzo y la irrupción de lo más grande en los πόλεις por lo que se refiere al momento temporal acertado y a lo inoportuno; en cambio, las otras (ciencias) hacen lo que se les encomienda.[12]

A [archai], nominativo plural de ἀρχή [arche], jurisdicción, competencia.
B [arche echon], uno que detenta el gobierno.

Cuaderno II

Septiembre de 1950 – enero de 1951

Cuaderno II

Septiembre de 1950

[1] a [6]	31
Notas	908

Octubre de 1950

[7] a [12]	36
Notas	911

Noviembre de 1950

[13] a [18]	41
Notas	913

Diciembre de 1950

[19] a [27]	43
Notas	913

Enero de 1951

[28] al [31]	51
Notas	915

Índice de temas 856

Septiembre de 1950

[1] *Sept. 1950*

Platón, *Νόμοι* [Libro] I
182 (626)[A]: τῷ δ᾽ ἔργῳ πάσαις πρὸς πάσας τὰς πόλεις ἀεὶ πόλεμον ἀκήρυκτον κατὰ φύσιν εἶναι.[1] Hobbes

Y, tal como opina el cretense, esto no sólo afecta a πόλεις, sino también a pueblos, casas, al hombre contra el hombre, hasta que el ateniense pregunta: αὐτῷ δε πρὸς αὐτὸν πότερον ὡς πολεμίῳ πρὸς πολέμιον διανοητέον;[2] y de hecho la consecuencia auténtica es: si no puedo convivir con nadie, tampoco puedo convivir conmigo mismo. La guerra de todos contra todos hace estallar no sólo el concepto de lo κοινόν, sino también el de individuo. Entonces en todo caso τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη.[3]

Cf. *Πολιτικός* [*Politikos*]; sobre el mandarse a sí mismo, también Carta 7: 331 D: ἐγκρατής αὐτὸς αὑτοῦ.[4]

Este enfoque no es puesto en duda en lo que sigue, pero la διαλλαγή, la reconciliación, es considerada como más ventajosa que la victoria y la derrota.

Se presupone siempre que el punto de partida es el hombre individual. Es especialmente característico: 218 (644): οὐκοῦν ἕνα μὲν ἡμῶν ἕκαστον αὐτὸν τιθῶμεν[5] (este uno está determinado por el placer, el dolor, el temor y la esperanza). ἐπὶ δὲ πᾶσι τούτοις λογισμὸς

A Aquí y en el resto del Cuaderno II la numeración de los textos de Platón sigue a Bekker, entre paréntesis Stephanus; las citas exactas según Stephanus aparecen en las notas.

ὅτι ποτ' αὐτῶν ἄμεινον ἢ χεῖρον ὅς γενόμενος δόγμα πόλεως κοινὸν νόμος ἐπωνόμασται.[6] 219 (645): τῆς πόλεως κοινὸς νόμος = ἡ τοῦ λογισμοῦ ἀγωγή χρυσῆ καί ἱερά.[7]

Imagen de la marioneta: la razón tira de los hilos. (Medio irónico.)

[2]

La tiranía del conocimiento: ésta es la segunda razón de la preferencia del tirano. No es el dominio del filósofo, sino de la ciencia, del querer tener razón.

[3]

[Platón, *Νόμοι*, Libro] III:
πολιτείας ἀρχή y a la vez μεταβολῆς αἰτία[A].

La generación después del gran diluvio: 285 (680) no necesita ningún legislador y ninguna ley, y existe πολιτείας τρόπος τις.[1] Cita a Homero acerca de los cíclopes: οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν; ellos no se ocupaban los unos de los otros.[2] En esta carencia de leyes tenían costumbres heredadas de generación en generación: ἰδίους νόμους εἰς τὴν μείζονα συνοικίαν.[3] Y estas ἴδιοι νόμοι[B] –que, por tanto, carecían completamente de lo κοινόν[C]– les gustaban necesariamente más que las de la próxima tribu; y esto es la ἀρχὴ νομοθεσίας[D]. Así se reúnen como ἴδιον y se unen en lo κοινόν.

291 (683): buenas y malas leyes: ποῖοι νόμοι σῴζουσιν αὐτῶν τὰ σῳζόμενα καὶ ποῖοι φθείρουσι τὰ φθειρόμενα.[4] Cf. 337 (707) *turn!*[E]

A [politeias arche y a la vez metaboles aitia], origen de Estados y a la vez causa del cambio.
B [idioi nomoi], leyes propias.
C [koinon], común.
D [arche nomothesias], origen de la legislación.
E Giro, cambio de dirección.

305 (689): Es decisiva la persuasión expresada de pasada: "Αρχοντας δὲ δὴ καὶ ἀρχομένουν αγκαῖον ἐν ταῖς πόλεσιν εἶναί που.[5]

Primera relación de dominio (?) entre padres e hijos. (Propiamente dominar significa ser la espontaneidad del dominado [ἄρχειν: comenzar, hacer comenzar, dominar].)[6] Luego: la nobleza sobre el vulgo, los mayores sobre los más jóvenes, los libres sobre los esclavos. Siempre despojar de la mayoría de edad, es decir, despojar al otro de su espontaneidad.

[4]

[Platón, *Νόμοι*, Libro] IV
337 (707): οὐ τὸ σῴζεσθαί τε καὶ εἶναι μόνον ἀνθρώποις τιμιώτατον ἡγούμενοι, καθάπερ οἱ πολλοί, τὸ δ᾽ ὡς βελτίστους γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἂν ὦσιν.[1] Cf. 291 (683)!

Sobre el doble concepto de ἄρχειν y la conexión entre dominar y comenzar: la alabanza del tirano (342 ss.) fundada en que el tirano sólo necesita hacer el comienzo del bien o del mal, y todos le seguirán: πορεύεσθαι δέ αὐτὸν δεῖ πρῶτον ταύτῃ ὅπῃπερ ἂν ἐθελήσῃ.[2] Su privilegio es ser el primero en iniciar la marcha, por el camino que sea.

La ἀρίστη πολιτεία se da solamente cuando 346 (712): τῷ φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν ἡ μεγίστη δύναμις ἐν ἀνθρώπῳ συμπέσῃ; cuando en el hombre a la discreción y la circunspección se une a la vez el máximo poder.

La alabanza de la tiranía no para la conservación y conducción de una πολιτεία, sino para su introducción o fundación (cf. Maquiavelo).

349 (713) s.: el dominio de Cronos; cf. *Πολιτικός*:

1. ἀνθρωπεία φύσις οὐδεμία ἱκανὴ τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσα αὐτοκράτωρ (mientras que en el hombre de Estado se aduce como fundamento, él no ἐξ ἀλλήλων εἶναι),[3]
2. de ahí que los pastores sean de un linaje más divino y mejor, lo mismo que el hombre no hace que los bueyes «dominen» (ἄρχειν) a los bueyes;

3. sin pastor divino, fatiga y molestias; por eso
4. μιμεῖσθαι en la medida en que ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι y se eleva a ley ἡ τοῦ νοῦδιανομή, la distribución guiada por el νοῦς.[4]

354 (715): νόμος = δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου.[5]

355 (716) Τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη ... ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη, τὰ δ' ἄμετρα οὔτε ἀλλήλοις οὔτε τοῖς ἐμμέτροις.[6]

Esta representación de lo igual, de la ὁμοιότης[A], introducida nuevamente de pasada.

1. Se elude el auténtico problema de la igualdad de la ley, de lo κοινόν, para los desiguales.
2. Se hace central el problema de lo extraño: la cualidad de toda constitución que descanse en la ὁμοιότης ha de medirse en la piedra de toque de la legislación extraña.

364 (721): ἀρχὴ δ' ἐστὶ τῶν γενέσεων πάσαις πόλεσιν ... ἡ τῶν γάμων σύμμειξις καὶ κοινωμία.[7]

Derivado de la κοινωμία matrimonial. Fundado en:

365 (721): la inmortalidad del género humano: γένος οὖν ἀνθρώπων ἐστίν τι συμφυὲς τοῦ παντὸς χρόνου, ὃ διὰ τέλους αὐτοῦ συνέπεται καὶ συνέψεται, τούτῳ τῷ τρόπῳ ἀθάνατον ὄν...[8]

[5]

[Platón, *Νόμοι,* Libro V]

378 (730) la alabanza del delator, el fastidio de lo que no puede atacarse lógicamente. Lo mismo que toda coherencia del argumento en lo político, conduce inmediatamente a lo inhumano. A la coacción desde fuera precede la coacción de lo que llamamos argumento; con ella nos forzamos a nosotros mismos, es el despotismo del λογισμός.

A [homoiotes], igualdad, semejanza.

La ὁμοιότης: 393 (738): μεῖζον οὐδὲν πόλει ἀγαθὸν ἢ γνωρίμους αὐτοὺς αὐτοῖς εἶναι (los ciudadanos, que han de conocerse entre sí).[1]

395 (739): la mejor constitución y las mejores leyes, donde tiene vigencia lo dicho antiguamente: ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων y donde τὸ λεγόμενον ἴδιον πανταχόθεν ἐκ τοῦ βίου ἅπαν ἐξῄρηται!![2] De todos modos, allí donde ya no hay ningún ἴδιον[A], sólo pueden dominar las leyes en toda su tiranía, pues ya no hay nada imprevisto.

Véase en el *Político* de Platón la duda de la justicia de las leyes que regulan todo sólo someramente, es decir, que no toman en consideración para nada lo ἴδιον.[3] Pero ahora debe conseguirse que también καὶ τὰ φύσει ἴδια κοινὰ ἀμῇ γέ πῃ γεγονέναι, οἷον ὄμματα καὶ τὰ ὦτα καὶ χεῖρας κοινὰ μὲν ὁρᾶν δοκεῖν καὶ ἀκούειν καὶ πράττειν, ἐπαινεῖν τ' αὖ καὶ ψέγειν καθ' ἓν ὅτι μάλιστα ξύμπαντας ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς χαίροντας καὶ λυπουμένους... Esta πολιτεία, caso que exista entre dioses o hijos de dioses en forma de πλείους ἑνός (¡sea lo que sea!), es decir, de tal forma que los muchos se convierten en uno y con ello se arroje fuera el auténtico problema de lo político, es παράδειγμα πολιτείας.[4]

400 (742) y 405 (745): en las indicaciones sobre «divisas» y límites de la riqueza Platón se confía constantemente a las delaciones de los ciudadanos, que en parte son premiadas (en el caso de los límites de la riqueza), y en parte son forzadas mediante castigos: ¡quien no delata, se hace sancionable!

[6]

[Platón, *Νόμοι*, Libro] VI:
Es esencial en las leyes (νόμοι) que están diseñadas para una colonia que ha de fundarse de nuevo. Conexión entre fundación y tiranía.

414 (725): por eso ἀνδρείως καὶ παρακεκινδυνευμένως[B]. Pues

A [idion], (lo) propio.
B [andreios kai parakekindyneumenos], con audacia y temeridad (según la traducción de Schöpsdau-Müller).

las leyes se dan a hombres que muy probablemente no las aceptarán sin más; y si se quiere esperar que la juventud sea educada en consonancia con ellas el resultado no será bueno, pues entre tanto habrá transcurrido tiempo, es decir, se habrán implantado necesariamente ciertos usos. Éste es el obstáculo principal, que muestra a la vez que el enfoque es falso. Y sólo queda: τινί τρόπῳ καὶ μηχανῇ[1] (o sea: astucia o violencia).

El problema de la política es el problema de la fundación.

Platón se saca de encima la dificultad recomendando a las colonias que antes de la fundación elijan a los hombres correspondientes en la ciudad madre.

Fundar una polis (?): πόλιν οἰκίζειν.

417 (753): ἀρχὴ γὰρ λέγεται μέν ἥμισυ παντὸς ... ἔργου ... τὸ δ' ἔστιν τε ... πλέον ἢτὸ ἥμισυ ...:[2] principio: como si con ello se pudiera determinar la marcha ulterior a semejanza de un ἔργον, que uno empieza por sí solo.

La identidad entre ley y uso es obvia en todos los Estados con población homogénea e historia continua. Grecia e Inglaterra.

Octubre de 1950

[7] *Octubre de 1950*

[Platón, *Νόμοι,* Libro VI]

424 (757) ἰσότης: con doble acepción: 1. la mecánica, que da a cada uno lo mismo. 2. Y con frecuencia, en oposición al primer sentido: ἀληθεστάτη καὶ ἀρίστη ἰσότης, que es difícil de conocer. Διὸς γὰρ δὴ κρίσις ἐστί. Donde ella gobierna, todo va viento en popa. Ella distribuye (νέμειν) a cada uno lo suyo; μέτρια διδοῦσα πρὸς τὴν αὐτῶν φύσιν ἑκάτέρῳ = (425) τὸ κατὰ φύσιν ἴσον ἀνίσοις ἑκαστοτε δοθέν = τὸ δίκαιον.

ἔστιν γὰρ δήπου καὶ τὸ πολιτικόν ἡμῖν ἀεὶ τοῦτ' αὐτὸ τὸ δίκαιον.[1]

458 (775): ἀρχὴ γὰρ καὶ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἱδρυμένη σῴζει πάντα, pues el principio, que permanece, y el dios salvan (conservan) todo entre los hombres.[2]

[8]

Pluralidad: hay que distinguir por completo: 1. la pluralidad de los hombres y los pueblos, y su desigualdad fundamental; sin esta pura multiplicidad no habría ninguna política, sin esta desigualdad fundamental no se necesitaría ninguna ley; y 2. el hecho de que el «amor necesita el amor», es decir, de que ningún hombre puede existir solo, lo cual queda expresado en el doble sexo. Aquí el uno busca (o necesita) al segundo (y surge el tercero); a la inversa, en el caso de la pluralidad el uno ha de contar ya siempre no con un segundo, sino con otros, y está referido a ellos. En el caso del amor, busca lo adecuado a él, en el caso de la multiplicidad ha de contar con lo «inadecuado», extraño, diferente. Está ahí en juego la distinción fundamental entre el necesitar, que surge del doble género o por lo menos está previamente diseñado en él, y el estar remitidos los unos a los otros, que se funda en la pluralidad.

Dondequiera que (tal como sucede por todas partes en la tradición occidental) se considera la familia como la forma originaria de la comunidad humana *política*, se han identificado estas dos cosas. Y de ahí brota entonces todo el ruido infernal, es decir, la perversión simultánea de las relaciones políticas y de las relaciones «amorosas» y familiares.

Sobre la distinción entre necesitar y estar referidos los unos a los otros: en la familia los hijos necesitan a los padres, que son responsables sin ninguna contraprestación. El deber de que los hijos cuiden a los padres en la vejez es ya una ley política y moral, que nada tiene que ver con la familia como tal. La comunidad política ha confiado a la familia algunos de sus deberes. En la comunidad política todo es recíproco, «mutuo». Yo estoy referido y soy responsable en la medida en que otros están referidos a mí y son responsables de mí. Sólo ésta es la «igualdad» de la ley, que nada tiene que ver con la desigualdad fáctica de los

hombres, que para nada toca la ley. Y tampoco se trata de dar a cada uno lo verdaderamente suyo. Precisamente, esto no se puede decidir; la base de la justicia humana se funda en la imposibilidad absoluta de escrutar el corazón humano. La ley es la expresión de la reciprocidad, del estar referidos los unos a los otros y del ser responsables recíprocamente; eso es lo que nos garantizamos mutuamente.

[9]

Fidelidad: «true»: verdadero y fiel. Como si aquello a lo que no podemos mantener la fidelidad nunca hubiera sido verdadero. De ahí el gran delito de la infidelidad, si no es algo así como una infidelidad inocente; se asesina lo que ha sido verdadero, se elimina de nuevo lo que uno mismo ha traído al mundo, lo cual es una aniquilación, pues somos dueños de nuestro pasado en la fidelidad y sólo en ella: su permanencia depende de nosotros. Como depende de nosotros que haya o no haya verdad en el mundo. Si no existiera la posibilidad de la verdad y del haber sido verdadero, la fidelidad sería una terquedad; si no hubiera fidelidad, la verdad no tendría permanencia, carecería por entero de esencia.

Precisamente por esta conexión entre fidelidad y verdad hay que eliminar del concepto de fidelidad toda terquedad, toda obstinación. La perversión de la fidelidad son los celos. Su opuesto no es la infidelidad en sentido usual, pues ésta radica más bien en la continuación de la vida y de la vitalidad, sino solamente el olvido. Ahí tenemos el único pecado real, ya que el olvido disuelve la verdad, la verdad que ha sido. El tipo de fidelidad cuyo opuesto se cifra en la infidelidad es la perversión, que intenta eliminar del mundo la vitalidad. Petrificación; su consecuencia son los celos, simplemente la rabia por el hecho de que la vida continúe en otra parte y en otros.

[10]

Desarraigo. La precisión de la imagen: los unos, los expulsados, mayormente dejaron atrás sus raíces, en cierto modo han sido arrancados, o sea, carecen de raíces en sentido estricto. Y aquellos que lograron llevar sus raíces consigo, al carecer ahora del suelo en el que echaban raíces, ya no son resistentes, y diríamos que por eso se han deslizado con la suela de los zapatos. A los otros, a los que pudieron permanecer en casa, se les ha desmoronado bajo los pies el suelo en el que estaban arraigados, sus raíces están a la vista y se consumen en doble manera: por atrofia, por estar despojados del suelo nutricio, y por la claridad misma de lo visible, por falta de oscuridad protectora, diríamos que por la destrucción del misterio.

[11]

[Platón, *Nόμοι*, Libro] VII.
20 (797/98): *Nόμοι* y μεταβολή: las mejores leyes son aquellas de cuyo origen ya nadie se puede acordar; nunca fue de otro modo, pues la μεταβολή[A] como tal es peligrosa, de no ser para lo simplemente malo: Μεταβολὴν γὰρ δὴ πάντων πλὴν κακῶν πολὺ σφαλερώτατον εὑρήσομεν;[1] por eso, (νόμοι) ἀκίνητοι γένωνται μακρῶν καὶ πολλῶν κρόνων, ὡς μη δένα ἔχειν μνείαν μηδὲ ἀκοὴν τοῦ ποτε ἄλλως αὐτὰ σχεῖν ἢ καθάπερ νῦν ἔχει...[2]

Seguidamente los egipcios como ejemplo.

31 (803): Sobre la concepción fundamental de la política que tiene el filósofo: él esboza τὰ τῶν βίων σχήματα[B], aunque: ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια, ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν· τοῦτο δὲ οὐκ εὐτυχές. ... φύσει δὲ εἶναι θεόν μὲν πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον.[3]

A [metabole], cambio.
B [ta ton bion schemata], las formas de la vida.

El hombre es solamente un juguete (παίγνιον) de Dios; por tanto, su jugar (παίζειν) es adecuado a su naturaleza. ¡Juego de palabras entre παιδιὰ (juego) y παιδεία! Pues los hombres son: 33 (804) θαύματα ὄντες τὸ πολύ (mayormente lo fingido, los malabarismos, lo que no tiene ninguna realidad), σμικρὰ δὲ ἀληθείας ἄττα μετέχοντες.[4]

Puesto que la mayoría de los hombres –o los hombres mayormente– no tienen parte alguna en la ἀλήθεια, en verdad no son, son como un juego de los dioses, a la manera como las prestidigitaciones de los malabaristas existen sólo como juguetes de los hombres. Los asuntos de los hombres pueden compararse con tales malabarismos. Frente a eso la posibilidad del hombre de tener parte, un μετέχειν ἀλήθείας.

[12]

[Platón, *Νόμοι*, Libro] VIII
82 (832): democracia, oligarquía y tiranía son οὐ πολιτεῖαι[A]. τούτων γὰρ δὴ πολιτεία οὐδεμία, στασιωτεῖαι (¿dominio de los partidos? στάσις ¡disturbio!) δὲ πᾶσαι λέγοιντ' ἂν ὀρθότατα· ἑκόντων γὰρ ἑκοῦσα οὐδεμία. ἀλλ' ἀκόντων ἑκοῦσα ἄρχει σὺν ἀεί τινι βίᾳ...[1] Tres dominios de la fuerza. Elemento de lo voluntario, de ningún modo de la libertad. ¿Por qué?

Según esto, hay dos orígenes de los Estados: 1. los poderes, ἀρχαί, que nacen de la rebelión y la victoria, en los que un partido domina y oprime siempre al otro, y ha de estar, a su vez, pendiente de otra μεταβολή. 2. Las constituciones, πολιτεῖαι, en las que todos consienten voluntariamente, en las que nadie domina sino que todos se obligan para siempre a doblegarse a los νόμοι, a comportarse ἐλεύθεροι ἀπ' ἀλλήλων entre ellos: libres los unos de los otros, voluntariamente bajo los νόμοι.

A [u politeiai], no-constituciones.

105 (842) Νόμοι γεωργικοί[A]: lo supremo está sometido a Zeus, al Dios de los límites: nadie ha de desplazar el mojón que deslinda la amistad de la enemistad.

¿Voluntario-libre?

Noviembre de 1950

[13] *Noviembre*

Nietzsche: «Todos los Estados en los que también tienen que ocuparse de política quienes no son políticos están mal dispuestos, y merecen perecer por esa abundancia de políticos».[1]

[14]

Pascal: «Ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant, et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini».[1]

[15]

Pluralidad de lenguas: si sólo hubiese una lengua, quizás estaríamos seguros de la esencia de las cosas.

Es decisivo: 1. que hay muchas lenguas y que se distinguen no sólo en el vocabulario, sino también en la gramática, o sea, en la forma general de pensar; y 2. que todas las lenguas pueden aprenderse.

A [nomoi georgikoi], leyes agrarias.

Por el hecho de que el objeto que está ahí como base para presentar cosas puede llamarse tanto mesa como «table», queda insinuado que se nos escapa algo de la verdadera esencia de lo que nosotros mismos producimos y nombramos. Lo que hace inseguro el mundo no son los sentidos y las posibilidades de engaño inherentes a ellos, ni la posibilidad pensada o el pánico vivido de que todo podría ser un mero sueño, sino la multiplicidad de significados que están dados con la lengua y sobre todo con las lenguas. Dentro de una comunidad homogénea de hombres la esencia de la mesa es esclarecida mediante la palabra mesa, pero pronto se tambalea al llegar al límite de la comunidad respectiva.

Es evidente que no existiría esta polisemia oscilante del mundo ni la inseguridad del hombre en él si no se diera la posibilidad de aprender lenguas extrañas, que nos demuestra que hay otras «correspondencias» para nuestro mundo común e idéntico, o simplemente si existiera tan sólo una lengua. De ahí el absurdo del lenguaje mundial, que va contra la «condition humaine», pues implica una artificial y violenta clarificación inequívoca de lo múltiple.

[16]

If Man is the topic of philosophy and Men the subject of politics, then totalitarianism signifies a victory of «philosophy» over politics –and not the other way round. It is as though the final victory of philosophy would mean the final extermination of the philosophers. Perhaps, they have become «superfluous».

[*Si el hombre es el tema de la filosofía y el sujeto de la política son los hombres, consecuentemente en el totalitarismo se produce una victoria de la «filosofía» sobre la política, y no a la inversa. Es como si la victoria definitiva de la filosofía significara la eliminación definitiva de los filósofos. Quizá se han hecho «superfluos».*]

[17]

Aquello de Heidegger de que ha perdido el contacto: de hecho ya no es el exponente, el portavoz de este tiempo;[1] la época ya no habla a través de él. Pero ésa es precisamente su gran oportunidad. De ahí también la nueva posibilidad de la comunicación, distinta del mero poderse expresar.

[18]

El camino de la vida
A través de los desiertos y lugares salvajes de la vida la sociedad ha trazado un par de caminos, no muchos, ni muy confortables; pero protegen contra las peores inclemencias de la jungla humana, sobre todo en tiempos tranquilos. Quien no estos caminos[A]

Diciembre de 1950

[19] *Diciembre*

Concepto de verdad y seguridad del mundo:

1. «adaequatio rei et intellectus»: presupuesta una igualdad fundamental –no explicada– de las estructuras, que hace posible la adecuación del «intellectus» a la «res». El hombre inserto en el mundo y el conocimiento que hace el mundo adecuado, ajustado para el hombre, son la mejor prueba de que el hombre y el mundo se pertenecen recíprocamente.

A Aquí se interrumpe el texto.

2. Hegel: las formas de movimiento del espíritu y las formas de movimiento de los sucesos y destinos del género humano son las mismas. El hombre ya no está encasillado en el mundo, sino que nada en el torrente del acontecer. Digamos que sus movimientos de natación están adaptados a priori al torrente en el que fluye el acontecer del mundo, lo mismo que las facultades del «intellectus» estaban adaptadas a priori a las cualidades de la «res».

3. Marx: puesto que, siguiendo a Hegel, puede nadar en la corriente y nadar sin duda es una actividad frente al mero fluir y esparcirse del río del acontecer mundial, Marx llega al pensamiento obvio de que el nadador ha de ser superior a la corriente y, si entiende las leyes de la corriente, puede conducirla a ciertos cauces; pero, naturalmente, esto sólo dentro de las leyes del flujo, que a la vez son también las leyes del nadar. El vano intento de Marx: el nadador acelera solamente su propio ser-llevado-por-la-corriente, o sea, a la postre, su propio ocaso.

La pregunta es precisamente cómo es posible evitar el hecho de nadar en la corriente.

[20]

La afinidad del filósofo y del tirano desde Platón: ¡qué ingenuidad explicarla diciendo que el filósofo es ajeno al tiempo (Kojève en *Crítica*)![1] La lógica occidental, que es tenida por pensamiento y razón, es tiránica «by definition». Frente a las leyes inmutables de la lógica no hay ninguna libertad; si la política es un asunto del hombre y de la constitución racional del Estado, sólo la tiranía puede producir buena política. La pregunta es: ¿hay un pensamiento que no sea tiránico? Ahí se cifra propiamente el esfuerzo de Jaspers, sin que él lo sepa del todo. En efecto, la comunicación, en contraposición a la discusión –el pensamiento «abogado»–, no busca cerciorarse de la verdad mediante la superioridad de la argumentación.

[21]

Up life's hill with my little bundle,
If I prove it steep,
If a discouragement withhold me,
If my newest step

Older feel than the hope that prompted,
Spotless be from blame
Heart that proposed as heart that accepted,
Homelessness for home.[1]

[22]

Las metáforas y la verdad:
En nada como en la metáfora se revela la peculiar polisemia del lenguaje, que es el único medio en el que podemos tener y decir la verdad, el único medio por el que podemos crear verdad activamente desde el mundo, por más que en su necesaria pulidez es siempre un obstáculo para hallar la verdad. Así, por ejemplo, durante toda la vida he utilizado la metáfora «se me abre el corazón», sin haber experimentado nunca la correspondiente sensación física. Sólo desde que conozco la sensación física, sé cuántas veces he mentido, del mismo modo que los jóvenes mienten sin darse cuenta cuando dicen a las chicas: te amo. Pero ¿cómo habría experimentado la verdad de la sensación física, si el lenguaje con sus metáforas no me hubiese dado ya un asomo de significación del suceso?

[23]

Categoría medio-fin en la política:[1]
Todo el mundo producido por el hombre es realmente un mundo de fines, y todas las cosas son de hecho medios, cuyo último fin es el

hombre: clavos y martillo son medios para la construcción de la casa, y la casa tiene el fin de ser morada del hombre. La mesa es un medio para dejar cosas, lo cual es necesario para el hombre, etc. El mundo de las cosas es un mundo de medios, cuyo fin es el hombre; y por eso en cada una de sus partes reina la categoría medio-fin, que domina toda producción. La teoría darwiniana de la evolución, en la que propiamente la naturaleza entera está dirigida al hombre como fin, es una traslación de esa categoría relacionada con las cosas humanas a la naturaleza.

Lo esencial es que toda esta categoría se hace completamente superflua cuando llegamos al fin del mundo de las cosas: el hombre. La definición de Kant del fin en sí es solamente un síntoma: 1. de la insuficiencia de la categoría; y 2. del desvalimiento del pensamiento occidental cuando se trata de pensar fuera de esa categoría. Lo decisivo es que la casa es un medio para morar el hombre, y la mesa un medio para proporcionarle movimiento libre, y todas las cosas juntas son medios para vivir; pero habitar, movimiento libre y vida no tienen ya ningún fin.

En el mundo de las cosas los fines nunca son inequívocos. Cuando clavo un clavo en la pared para colgar un cuadro, quizás he puesto el clavo en el que alguien puede colgarse. Nunca soy señor absoluto de los fines; pero los que cambian son sólo los fines, el acto de clavar y el clavo mismo siguen siendo medios. Esto consideraba Kant cuando opinaba que siempre actuamos en un mundo que es siempre heterogéneo para nuestro propósito (moral).

Ahora bien, actuar es por esencia algo distinto de la producción de fines de las cosas en el mundo. Por ejemplo, si traiciono a alguien para obtener una cosa llamada buena, ya no se pregunta si quizás la buena causa se transforma de golpe en otra mala; la cuestión es solamente el hecho de que he introducido la traición en el mundo de la acción humana. No es que aquí el «medio» sólo sea más fuerte que el fin ocasionalmente; más bien, los llamados medios son siempre lo único que cuenta. El medio se convierte siempre en un propósito iluso, y esto porque la acción inmediata, palpable, está inmediatamente ahí, de modo que el mundo ha cambiado en principio antes de que se consiga el fin, y ha cambiado de tal manera que

el fin en ciertas circunstancias ya no tiene sentido. Bajo este aspecto, sólo puedo planificar en el mundo de las cosas: puedo planificar la construcción de la casa y confiar a corto plazo en que mis preparativos no cambien el mundo en que actúo tan decisivamente, que ya no sea posible la construcción y la morada en la casa. Pero en el mundo de la acción todo depende del momento, sólo es decisivo lo que hago ahora en este instante; esto lo cambia todo hasta hacerlo desconocido.

[24]

Medio y fin en la política:
Lo decisivo es que la política ha estado concebida siempre como medio para el fin. En ella todo estaba permitido, o todo se permitió desde Maquiavelo, por la razón de que un fin no político, la vida buena, santificaba el medio de la política. Política fue siempre el presupuesto para la posibilidad de lo no político. Y todo siguió así hasta que los totalitarios tomaron este medio para el fin, muy ensuciado ya, y lo convirtieron en fin de los fines, con lo cual a su manera acabaron con el absurdo de medio y fin.

[25]

Metáfora y verdad:
Hay que ver cómo la flor retórica se transforma de nuevo en palabra, cómo de la metáfora sale de nuevo la verdad, pues la realidad se ha abierto. ¿Cómo se podría soportar el sobresalto de la realidad sin ese hacerse palabra? En ese momento en que la realidad se abre y surge la palabra, a fin de captarla y hacerla soportable para el hombre, surge la verdad. Quizás esto está como base en la «adaequatio rei et intellectus».

[26]

Amor y matrimonio[1]

El amor es un evento del que puede salir una historia o un destino.

El matrimonio como institución de la sociedad pulveriza este suceso, lo mismo que todas las instituciones consumen los eventos sobre cuya base se fundaron. Las instituciones que se fundan en eventos se mantienen mientras esos eventos no están completamente consumidos. Contra tal desgaste sólo se aseguran las instituciones que se basan en leyes. Mientras el matrimonio, siempre ambiguo bajo este aspecto, se tenía por indisoluble, estaba basado esencialmente en la ley, no en el evento del amor, y con ello era una auténtica institución.

Entre tanto el matrimonio se ha convertido en institución del amor, y como tal es un poco más débil que las instituciones de la época. El amor, a su vez, desde que está entreverado con la institución, ha quedado completamente apátrida y desprotegido.

Contra esto protestan hombres y mujeres, cada uno a su manera. Ambos intentan impedir la creciente fugacidad del amor, su creciente carencia de sustancia. Las mujeres, por cuanto convierten el amor, que es un evento, en un sentimiento; cosa que no sólo degrada el amor, porque convierte algo divino en algo humano, sino que degrada además todos los sentimientos, pues sin duda éstos no resisten el fuego del amor, en el que se miden. El error procede de que el amor anida en el corazón del hombre; ahora bien, ha de advertirse que el corazón humano es la morada, pero no la patria del amor. La tergiversación está en creer que el amor brota del corazón y, por eso, cayendo en otra tergiversación, es producido por el corazón como un sentimiento. (Contra esto el: καὶ σ᾽ οὔτ᾽ ἀθανάτων φύξιμος οὐδεις | οὐδ᾽ ἀμερίων σέ γ᾽ ἀνθρώ- | πων; ὁ δ᾽ ἔχων μέμηνε).[2] Las mujeres, precisamente las mejores, las que con razón temen la institucionalización del amor mediante el matrimonio, se entregan abiertamente a él. La consecuencia es que el amor se consume en el sentimiento y es consumido por él, que el hombre en cuestión tiene que ponerse a salvo tan rápidamente como sea posible, pues le va realmente la vida. Y

para las mujeres, por lo general sólo moderadamente desengañadas de la huida del marido, que para el sentimiento es más bien un obstáculo, de lo dicho se deriva la consecuencia de que convierten el «amor» en el alimento de su vida. Ahora bien, el amor sólo puede ser el contenido de una vida si produce por lo menos media docena de niños, a fin de mantener el día ocupado. Pero entonces, con la seriedad del trabajo que te cae encima, se va al diablo toda la chorrada. Las mujeres cuya vida tiene por contenido el amor como tal, perecen mayormente en la ensoñación o, con menor frecuencia, en el aburrimiento.

La protesta de los hombres conduce a la reinterpretación del amor como amistad. A ese contexto pertenece esencialmente la definición del matrimonio en Kant, ya que según él su reciprocidad garantiza un contrato de la amistad (sic).[3] Pero, por desgracia, este contrato tiene como contenido lo que ninguna amistad jamás puede proporcionar ya en un plano puramente físico. También apunta en la misma dirección la observación en la que Nietzsche dice que el sentido de la mayor parte del matrimonio sirve a la distracción.[4] Esa observación propone convertir los criterios de la amistad en criterios del matrimonio. Pero ninguna amistad puede soportar lo que un matrimonio exige. El amor puede soportarlo si se aniquila el matrimonio como institución por libre decisión de dos seres humanos. Y esto significa que la convivencia de los dos desarrolla libremente la historia y el destino del evento, sin ninguna garantía y con fidelidad solamente al no olvido de lo acontecido y de lo que ha llegado como destino. Eso significa además que no se reconoce precisamente la amistad, pues en la amistad lo supremo es la fidelidad al amigo, de modo que se opone de lleno a la libertad del amor. La amistad perece cuando se le exige la convivencia cotidiana del matrimonio o del amor. El matrimonio como institución pura, legalmente asegurada, puede soportar la convivencia sin fatiga no sólo por mor de los niños, sino también porque ese llevar y soportar no se hace problemático. El matrimonio salvaguarda siempre la distancia absoluta de las partes, que se quema en el amor, y la amistad tiende constantemente un puente.

En definitiva, Jaspers emprende en su teoría de la comunicación un intento muy parecido de transformar el amor en amistad, para convertirlo mediante esa transformación en fundamento duradero del matrimonio.

Delimitación: yo tengo sentimientos; el amor me tiene a mí. La amistad depende esencialmente de su duración. No existe una amistad con una antigüedad de dos semanas; el amor es siempre un «coup de foudre».

[27]

Envejecer:
Sigue siendo verdad que los dioses deparan una muerte temprana a sus favoritos, y los libran en recompensa de la vejez, no permiten que mueran «viejos y hartos de la vida». La elegía de Marienbad de Goethe: «Me separan y me destruyen»;[1] no lo separaron y por eso no lo aniquilaron. La dádiva de los dioses a sus favoritos es de tal índole que la muerte siempre encuentra algo todavía para destruirlo, que no es puro cumplimiento y nunca es apetecida sin más. La muerte sigue siendo lo que era en la juventud: una separación decisiva. Los favoritos de los dioses no crecen hacia ella como los patriarcas judíos, hasta que cuelga sobre su boca como los frutos maduros de la higuera bajo la cual están sentados esperando. Mientras viven están inmersos en proyectos vitales, son los únicos a los que sólo separa la muerte, no el peso de la vida vivida.[2]

Enero de 1951

[28] *Enero de 1951*

Goethe: «Lo máximo sería entender que todo lo fáctico es ya teoría».[1] Esta «comprensión» nos daría las «leyes de la singularidad».

[29]

Medio-fin:
Es probable que originariamente se tratara de instrumento y obra, y que a partir de ahí se haya formado una abstracción degenerante. Los fines desaparecen a la postre en una niebla de lo universal, y el mundo queda degenerado a la condición de medio: el cuerpo como «instrumento» del alma. Y de cara ¿a qué obra?; a tenor de lo dicho, como medio del espíritu, para cuyos fines en el mundo no puede hacer nada ni siquiera la definición kantiana de la dignidad humana, cifrada en la prohibición de usar como medio a otra mismidad ponente de fines.

[30]

El hombre-los hombres:
En los regímenes totalitarios aparece con claridad que la omnipotencia del hombre corresponde a la inutilidad de los hombres.[1] Por eso, en base a la fe en que todo es posible, se deduce inmediatamente la praxis de hacer superfluos a los hombres, en parte diezmándolos y, en general, liquidando al hombre en cuanto hombre. Si el hombre es omnipotente, entonces no se echa de ver en el plano fáctico por qué razón hay tantos ejemplares, de no ser para poner en obra esta omnipotencia, o sea, como puros auxiliares al estilo de los objetos. Cada segundo hombre es ya una prueba contra la omnipotencia del hombre, una demostración viva de que no todo es posible. Es prima-

Der Mensch – die Menschen:

In den totalitären Regimen, ~~[illegible]~~ erscheint deutlich, dass die Allmacht des Menschen der Überflüssigkeit der Menschen entspricht. Darum entspringt aus dem Glauben, dass alles möglich sei, unmittelbar die Praxis, die Menschen überflüssig zu machen, was durch Dezimierung u. generell durch die [illegible] der Menschen zum Menschen. Wenn der Mensch allmächtig ist, dann ist in der Tat nicht einzusehen, warum es so viele Exemplare gibt, es sei denn um diese Allmacht ins Werk zu setzen, also als seine [illegible] Helfer. Jeder zweite Mensch ist bereits ein Gegenbeweis gegen die Allmacht des Menschen, eine lebendige Demonstration dass nicht alles möglich ist. Es ist primär die Pluralität, welche die Macht der Menschen u. des Menschen eingrenzt. Die Vorstellung der All-

riamente la pluralidad la que limita el poder de los hombres y del hombre. La idea de la omnipotencia y de un todo es posible conduce necesariamente a la unicidad. En los predicados tradicionales de Dios es la omnipotencia divina y el «en Dios nada es imposible» lo que excluye la pluralidad de dioses.

Sería pensable que las teorías políticas de Europa terminaron en teoremas del puro poder porque la filosofía europea partió del hombre y del único Dios.[2]

[31]

Moral:
Toda moral puede reducirse realmente a la promesa y al cumplimiento de la misma. Esto nada tiene que ver con la pregunta concreta de la justicia y la injusticia, por un lado, y con los «diez mandamientos», por otro.

La moral comienza donde ha muerto la inclinación. Toda la oposición de deber e inclinación es tan absurda porque el deber en general aparece por primera vez allí donde la inclinación se ha hecho obligatoria por inclinación. Mientras viva la inclinación, no percibirá este estar obligado como deber, sino como una continuación de la inclinación misma. De ahí la fantasmagórica falta de vida en toda moral y en todo pensamiento moral. Sólo cuando la vida ha sido liquidada, hace su aparición la moral. Pero entonces, con la transformación del corazón en un desierto y una estepa, no queda otra salida que el deber y la moral. Mientras domina el desierto, tiene su justificación la moral, y, ¡pobres de nosotros!, también cuando no domina. El desierto no dominado es más espantoso que el dominado.

Cuaderno III

Febrero de 1951 – abril de 1951

Cuaderno III

Febrero de 1951

[1] a [7]	57
Notas	916

Marzo de 1951

[8] a [12]	60
Notas	916

Abril de 1951

[13] a [31]	64
Notas	917

Índice de temas 857

Febrero de 1951

[1] *Febrero de 1951*

Medio-fin
Precisamente cuando, para escapar de la cadena medio-fin, se pone al hombre como fin en sí, el resto de lo que existe, la naturaleza entera queda degenerada a la condición de medio. No se podría llevar más lejos la desdivinización del mundo, su vulgarización.

[2]

Marx: «Debates sobre la ley del hurto de leña» (1842), I, 1, 266 s.:[1]
1. Deshumanización del hombre: se enfrentan el propietario de la leña y el ladrón de la leña, son indiferentes las necesidades humanas que en cada caso necesitan la leña de distinta manera.
2. Desnaturalización de la leña: ya no se trata de que sea leña, podría igualmente ser plástico.

Esto junto, la deshumanización del hombre y la desnaturalización de la naturaleza, recibe en Marx la denominación de la abstracción de la sociedad. Esa abstracción toma cuerpo en la ley, ante la cual todos son iguales y todo es igual.

[3]

Los puntos de vista sobre el acontecer del mundo, en cuyo remolino damos vueltas, se forman según aspectos (siempre casuales, por ser parciales) que se ofrecen sucesivamente y se superponen con vertiginosa velocidad al que ya está envuelto en el vértigo (Marx).

Frente a eso: la posibilidad de juzgar sin la pretensión de tener el todo en las manos, e incluso sin condenar algo que está detrás, escondido. Ponderar sin juzgar y sin condenar. Si dejamos de lado la facultad de juicio, todo se convierte en vértigo. Pero ¿qué es facultad de juicio? (En la historia y en sus categorías se juzga, en la «política», es decir, tal como los alemanes se imaginan la política, se condena; en la vida, o sea, también en la política real, ¿no se podría llegar hasta la próxima esquina sin juzgar?)

[4]

Matthias Claudius sobre «todo tiene su tiempo»:
«Como si alguien se sienta en el coche y quiere viajar a Königsberg; no llega de golpe al lugar, sino que las ruedas del coche tienen que dar vueltas hasta que él está donde quiere estar; y cada vuelta tiene su tiempo, de tal modo que la segunda no puede hacerse real hasta que ha terminado la primera, etc.; con frecuencia se pasa sobre troncos y piedras, y el que está en el coche lo nota muy bien, pero tiene que aguantarse y armarse de paciencia, pues no hay otra solución».[1]

[5]

Exceso de población como problema político:
Que la ciencia histórica sea puramente teórica y contemplativa es una apariencia; termina en el intento (marxista) de hacerse señora de la historia en forma tan consecuente como las ciencias naturales en la técnica acaban por apoderarse de la naturaleza, de tal manera que si no

se le pueden prescribir las leyes, sí se le pueden mandar las formas de comportamiento. Está en juego la emancipación de lo meramente dado en la naturaleza y del mero destino en la historia.

Solamente en este contexto el exceso de población puede convertirse en un problema. El hecho de que los terrestres ya no reconozcan los medios auxiliares y terapéuticos de la naturaleza –la mortalidad infantil, las inundaciones, la sequía, las pestes, brevemente, la muerte masiva– y exijan a la naturaleza más alimentación de la que puede prepararles, significa que los hombres han dejado de ser naturales y la tierra no puede ya ofrecerles ninguna patria. Ésa es la fundamental carencia de patria en nuestro mundo.

[6]

Las pasiones degeneran en sentimientos. En primer lugar, porque no aguantamos el puro estar poseídos por la pasión (el πάθος) y la evitamos en el sentimiento (bajo el pretexto de la interiorización). En segundo lugar, porque estamos desesperados de un final, mejor dicho, de expulsar la pasión, una componenda que siempre tendemos a entender como un final por nuestra falta de confianza en la capacidad de engendrar sentimientos en nosotros, de modo que en esa pseudovitalidad creemos que podemos eludir el hecho de esperar. Esta modulación de la calidez mediante sentimientos, el acostumbrarse a ellos, cambia la sustancia del hombre de tal manera que el fuego de la pasión ya no puede apoderarse de él.

Por eso, la única sustancia humana de la que puede apoderarse la pasión es la confianza. Solamente la confianza, pero no la confianza en un determinado hombre, sino la confianza absoluta, puede sobrevivir a la pasión sin ser consumida por ella o sin quedar amortiguada en el sentimiento; tampoco el amor, en cuanto es un sentimiento, puede sobrevivirle.

[7]

Lo que somos y parecemos
¡a quien importa!
En nadie produzca escándalo
lo que somos y pensamos.

Está en llamas el cielo
y claro el firmamento
sobre los que juntos
desconocen el camino.[1]

Marzo de 1951

[8] *Marzo*

Sobre la pluralidad:
La vida suprema conoce un momento cuando dos se hacen uno. En la medida en que la vida refluye, se nota con claridad cómo de uno se hacen de nuevo dos, cómo se restablece de nuevo la persona en el sentido del singular. El uno como puro ser vivo no conoce ni el singular ni el plural. Así del uno entre dos surge el origen del tercero, y por primera vez allí comienza la pluralidad. Aquí surge la existencia en el sentido del «principium individuationis»; es decir, surge a la vez de la vida suma y de su disminución.

Puede ser que el género humano surja por cuanto el dos hecho uno refluye en la pluralidad, que comienza por primera vez con el tres. Pero eso tiene que ser de tal manera que el principio de la vida, consistente en la vitalidad pura de los dos que se hacen uno, ha de estar presente necesariamente en la pluralidad para la perduración del género humano.

[9]

Medio-fin en la política:
Producir: el medio-fin está totalmente justificado. Lo producido puede destruirse. La producción nunca tiene la cualidad de lo irrevocable.

La acción se desarrolla entre hombres. Este entre tiene su realidad propia, objetiva, que se nos escapa. Aquí hemos de decir que todo es irrevocable. Todo es único y ha sucedido por toda la eternidad; se ha actuado, lo hecho ha entrado en la «man's enduring chronicle».[1] Ahí está la razón de que la categoría medio-fin sea tan fatal: el fin, que justifica los medios, propiamente tiende a revocar en sí mismas las acciones mediadoras «que corresponden al fin». Y, naturalmente, llega siempre demasiado tarde: la eternidad de todo lo hecho se le ha anticipado siempre.

En todo lo producido hay un elemento destructivo: el árbol es destruido para hacerse leña. Sólo la madera es materia, pero no el árbol. Por tanto, precisamente la materia es ya un producto del hombre, materia es naturaleza destruida. «The human artifice»[2] surge en cuanto el hombre trata la naturaleza viva como si estuviera dada para él como material, es decir, en cuanto la destruye como naturaleza. La leña es la muerte del árbol.

Así como Dios ha creado el hombre, pero no los hombres, ni los pueblos, de igual manera Dios ha creado la naturaleza, pero no la materia.

Si Dios crea de la nada, el hombre crea en cuanto aniquila lo creado. Por primera vez en esta aniquilación, lo creado se transforma en lo dado: la naturaleza creada se convierte en la materia dada. Dios creó árboles; el hombre aniquila árboles para obtener madera. Y la madera implica la indicación del fin: mesa; el árbol no contiene ninguna indicación del fin.

[10]

Hegel, *Filosofía del derecho*: pensar-actuar. Apéndice al § 4: pensar empieza en el objeto, lo convierte en pensamiento, le quita lo propio, lo convierte en lo mío. La acción comienza en el yo (= pensamiento), la voluntad pone delante (representa) sus fines, los arroja como los fines suyos al mundo exterior. Pensar y actuar se hacen idénticos, pues visto desde la representación: el objeto pensado = representado, el fin querido = representado.

Heidegger, *Sendas perdidas*: introduce la voluntad de parusía en el absoluto. Sin esto, de hecho, sería incomprensible la filosofía hegeliana del espíritu. Y en ello precisamente se pone de manifiesto que la filosofía de Hegel o bien es teología, o bien resulta incomprensible. 147/8: «El poder es ... la voluntad del absoluto, que, en la condición de absoluto que tiene en su ser en y para sí, quiere estar a nuestra vera, junto a nosotros, que nos demoramos en forma de conciencia natural en medio de los entes».[1]

[11]

Poder-omnipotencia:
Las especulaciones occidentales sobre el poder se han hecho tan peligrosas solamente porque se unieron con la filosofía del hombre; por eso toda reflexión que atribuyó al hombre más poder del que era pertinente según la tradición cristiana, acarreó el peligro de perder el seso en la omnipotencia. El fenómeno propiamente humano parece implicar: primero, que sólo los hombres tienen poder, que el hombre concreto como individuo es siempre impotente; y, segundo, que este poder, tal como surge entre los hombres, está limitado por los hombres, y no por la naturaleza. Esta limitación señala sus límites también a la razón humana. La razón de suyo aspira (mucho más que la voluntad) a la omnipotencia. La voluntad sólo quiere más que..., o sea, cuenta siempre con otros hombres. De su comparativo nunca se desarrollará un superlativo, tampoco en Nietzsche.

Hegel, Rechtsphilosophie:

Denken – Handeln. Zusatz zu § 4: Denken fängt beim Gegenstand an, macht ihn zum Gedanken, nimmt ihm das Eigene, macht ihn zum Meinigen. – Handeln fängt beim Ich (= Denken) an, der Wille stellt seine Zwecke vor, entläßt sie als das seinige in die Außenwelt. Denken u. Handeln werden identisch [illegible] gesehen von der Vorstellung: der Gedachte = vorgestellte Gegenstand, der Gewollte = vorgestellte Zweck.

Heidegger, Holzwege: Fehlt aber der Wille des Absoluten zur Parousie. Ohne dies ist der Titel der Hegelschen Geist-Philosophie unverständlich. Daran zeigt sich deutlich, dass Hegels Philos. entweder Theologie ist oder unverständlich: 147/8: "Die Gewalt ist ... der Wille des Absoluten, das in seiner Absolutheit an-für sich bei uns sein will,

[12]

La actitud cristiana ante la política, que en el fondo es la posición posplatónica (y ¿ya platónica?) queda expresada así: «nobis nulla magis res aliena quam publica». «Unam omnium rem publicam agnoscimus mundum» (Tertuliano, *Apologeticum*, 38).[1] Contraposición entre república y mundo.

También en la doctrina marxista sobre el ocaso necesario del mundo capitalista (contradicciones internas) aparece todavía con claridad la posición cristiana frente al imperio romano «as doomed to extinction by reason of its inherent deficiencies»[A] (Cochrane, 177).[2]

Abril de 1951

[13] *Abril*

Heidegger: recorrido a través de *Ser y tiempo*, p. 16:[1]
«Lo mismo no es el todo uno de lo igual, sino lo único en lo diferente y la proximidad oculta en lo lejano». A partir de aquí habría que desarrollar un nuevo concepto de igualdad, que pudiera conservar el espanto, la angustia originaria ante la humanidad, lo mismo que la necesidad de aquélla.

Sólo podemos conformarnos con la cercanía (lo común) porque está escondida en lo lejano y se presenta como algo lejano. Sólo podemos avenirnos con lo extraño porque esconde lo próximo, anuncia lo común.

A Como condenado a la extinción a causa de sus deficiencias inherentes.

[14]

Dios como creador del mundo: sólo si nos empeñamos en preguntar por causas. Lo hacemos porque nosotros mismos somos siempre causas.

[15]

Historia y destino: sólo hay historia porque lo hecho por nosotros se convierte en misión (destino) para otros. Y en cuanto nosotros somos una espontaneidad que nunca cesa, también lo que nosotros hacemos se nos convierte en destino.

El ἔργα καὶ γιγνόμενα de Herodoto: lo hecho se convierte en el acontecer;[1] pero de tal manera que el acontecer es más originario que la acción, cuyas obras se entretejen en el entramado del acontecer.

[16]

Pluralidad:
Agustín, *De civitate Dei*, XII, cap. XXI. Hombres: «... non est arduum videre multo fuisse melius quod factum est, ut ex uno homine quem primum condidit, multiplicaret genus humanum, quam si id inchoasset a pluribus».[1] Animales: «non ex singulis propagavit, sed plura simul iussit existere. Hominem vero, ... unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur» (de ahí que la mujer no fuera creada de propio, sino sacándola de Adán «ut omne ex homine uno diffunderetur genus humanum»).[2]

[17]

Espontaneidad: Agustín, *De civitate Dei*, XII, cap. XX: «(Initium) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit».[1] El hombre fue creado para que comenzara algo. Con el hombre llegó al mundo el comienzo. Aquí descansa lo santo de la espontaneidad humana. La erradicación total del hombre en cuanto hombre es la liquidación de su espontaneidad. Y esto significa a la vez la revocación de la creación en cuanto creación, como el haber puesto un comienzo. Quizá aquí está la conexión entre el intento de destrucción del hombre y el intento de destrucción de la naturaleza.

[18]

La distancia frente al mundo y la política como base de toda filosofía política:
(Cf. Tertuliano: «nobis nulla magis res aliena quam publica»[A].)[1]

Agustín, *De civitate Dei*, XV; cap. 7: «Et hoc est terrenae proprium civitatis, Deum vel deos colere ... non charitate consulendi, sed dominandi cupiditate. Boni quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruantur Deo; mali autem contra, ut fruantur mundo, uti volunt Deo».[2] La definición agustiniana de la función de la «terrena civitas», a saber, «haec cum timentur, et coercentur mali ac quietius inter malos vivunt boni» (*Epistula* 153, 6),[3] está por completo en armonía con la concepción de los antiguos filósofos.

Y esto a pesar de que el concepto de pecado original exige una nueva solidaridad entre los «boni» y los «mali qua homines».

La concepción agustiniana y cristiana del Estado «merely as an instrument for regulating the relations of ... the "exterior" man»[B] es sólo la radicalización, no de la antigua realidad estatal, pero sí de la posición de la filosofía antigua (Cochrane, p. 509).[4]

A Nada es tan extraño para nosotros como la cosa pública.
B Meramente como un instrumento para ordenar las relaciones ... del hombre «exterior» (exterior homo).

[19]

Pensar y actuar: comunicación es la conquista primera, y por ello decisiva, de la realidad de lo meramente pensado. La comunicación está en el medio entre pensar y actuar, pues sin ella estas dos cosas no se darían. Apunta inmediatamente en ambas direcciones.

Faulkner:[A]

[20]

El totalitarismo como fenómeno límite de la política (el mal radical) no puede conformarse con remitir a la historia, donde podría estudiarse nítidamente su etiología. De ahí la dimensión no cronológica de los Origins.[1]

[21]

Historia: según Heidegger el hombre debería ser el evento del ser. Esto podría explicar el carácter de acontecimiento de la vida humana, lo mismo que de la historia humana. Pero la acción sigue siendo ambigua; sin duda está pensada como una respuesta, como un corresponder. Entonces la pura espontaneidad en el sentido kantiano de «iniciar una serie desde sí mismo»[1] sería ya una revuelta, cuya posibilidad consistiría en que el ser, en cuanto «acontece» en el hombre, en cierto modo se pone en sus manos. En ese caso el origen del hombre debería ser el evento, y el olvido del ser sería lo mismo que el olvido del propio origen, el olvido del evento originario. Acción en el sentido de la espontaneidad pura, autónoma, como revuelta sería la suprema ingratitud frente a aquello a lo que debemos el ser.

Esto dejaría intacto el carácter de creación del mundo, en cuanto es esencialmente un acto y un acontecer. Por eso, el «ex nihilo»

A Aquí se interrumpe el texto.

no acarrearía ninguna dificultad, pues Heidegger en cualquier caso equipara «nihil» con ser, ya que la nada es la negación del ente y, como tal, es ser.

[22]

«La senda de la injusticia: antisemita, imperialista, historia universal (= marxista), totalitario.»[1] Lo tremendo es que todo eso ha sido solamente una senda, que todo lo demás no era sino cenagal, maleza, el caos de la decadencia. No habrá ninguna salida mientras no sepamos por qué a partir de la gran tradición no pudieron trazarse caminos, de modo que la tradición de la escalera trasera pudo diseñar el sendero.

Lo difícil de entender es que la injusticia pueda tener permanencia e incluso continuidad. Esto se llama culpa-injusticia como continuidad de aquello que no podemos convertir en no-hecho. Con ello, el mero cometer injusticia recibe la realidad del ser-culpable. Esto sólo puede impedirse mediante una ayuda recíproca. El que lo hecho se convierta en culpa, depende: 1. de si el otro está dispuesto inmediatamente a corregir; 2. de si yo estoy dispuesto a no seguir insistiendo, es decir, de si no me comporto como alguien contra el que se ha hecho injusticia. Éste es el sentido de la reconciliación; en ella, a diferencia del perdón, siempre participan ambas partes. En todo caso, esto es lo que pensaba Jesús con su «como nosotros perdonamos a nuestros deudores», por una parte, y con su «vete y no vuelvas a pecar», por otra parte. Lo que él quería alejar del mundo era el ser-culpable.

Hacemos frecuentemente como si lo que sucede entre hombres se convirtiera inmediatamente, por así decirlo, en un suceso cósmico dentro de una historia que se realiza por encima de la cabeza del hombre tan pronto como él mueve el meñique. Es cierto que existen realmente tales sucesos, pero éstos precisamente hacen estallar la historia.

La sociedad se aparta, y tiene que apartarse, de quien es realmente culpable, no de quien ha cometido injusticia; la razón radica en que con el primero ya no es posible la historia.

Al concepto cristiano de un «natura» perverso, de un ser culpable del hombre, corresponde la incapacidad de separar el hecho de cometer o haber cometido injusticia del haberse hecho culpable. Todo haber cometido injusticia se convierte en prueba y con ello en actualización del ser-culpable. En cambio, Jesús intentaba incluso disolver el ser-culpable en un mero haber cometido injusticia. La injusticia se adhiere al hombre como lo hace la fiebre del tifus sólo porque éste se susurra a sí mismo que ya era pecador antes de haber hecho algo injusto.

[23]

Medio-fin: Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XVIII: «and in the actions of men, and especially of princes, from which there is no appeal, the end justifies the means».[1]

[24]

¿Dónde está el giro del cometer injusticia al ser-culpable? Seguro que no está en el haber cometido injusticia.

[25]

Mito judeo-cristiano de la creación y concepto de lo político: todo depende de la dificultad de comprender la pluralidad específicamente humana. Los hombres, en contraposición a los animales («plura simul iussit existere»),[1] proceden de un solo hombre («ex uno homine») y en este origen tienen: 1. la garantía de la semejanza con Dios, pues también Dios es solamente uno; y 2. la garantía de que los pueblos no degeneren para convertirse en razas, o no necesiten degenerar. En el «ex uno homine», en el hecho de que la pluralidad es secundaria, radica la garantía de la «humanidad».

El Estado, o la vida pública, descansa en la familia, es decir, en lo que el hombre, que de hecho (¿por desgracia?) existe en plural (sólo después de la expulsión del paraíso y en virtud del pecado original fue forzado a la pluralidad), tiene en común con el animal. (¡Pluralidad como lo animal!) El Estado, como «civitas terrena», existe para cuidar en lo posible de nuestra animalidad en una forma digna del hombre, para mantener al hombre precisamente en su ser animal, es decir, en su pluralidad. Por eso, la «civitas terrena», con todo lo que pertenece a ella, vida pública, historia, etc., es el auténtico campo del pecado humano. De ahí que para los cristianos la esfera de lo político deba ser la «res aliena» por excelencia. (Los judíos suavizaron esta consecuencia tan sólo por cuanto, de un lado, dejaron de ser políticos como pueblo de Dios y, de otro lado, en cuanto pueblo de Dios desarrollaron un concepto estúpido de pueblo, es decir, la idea de la elección les sirvió de pretexto para salir del atolladero de la pluralidad y forjarse la imagen de una unidad singular. El pueblo judío se convierte en imagen de Adán, lo mismo que Adán era la imagen de Dios. Éste es el sentido político de toda teoría de la elección, que por eso mismo lleva siempre en sí el germen del asesinato, simplemente por ser enemiga de la pluralidad. Por otra parte, es natural que también surjan de aquí todas las teorías «orgánicas» del pueblo y de la historia.)

El gran mérito, el mérito enormemente grande y completamente enterrado de Marx, está en fundar la vida pública y el ser del hombre en el trabajo y no en la familia. Eso implica la liberación de la maldición del trabajo y de la tiranía de la familia. La emancipación de la posesión como una base de la vida política es solamente una consecuencia de que lo político se emancipe de la familia.

[26]

El circulus vitiosus de la filosofía es idéntico con el problema del comenzar y sólo en un sentido derivado es un problema de la norma o de los criterios. En la política estamos ante la misma dificultad:

la democracia sólo puede funcionar con un pueblo educado para la democracia. Y sólo en la democracia puede un pueblo educarse para la democracia. La dictadura en el sentido romano y la formulación de Maquiavelo son el arte de romper este círculo vicioso y de poner un comienzo. El problema de la dictadura es tan central porque es el problema del comienzo. Sólo así puede entenderse la dictadura del partido según Lenin, completamente en el sentido de la tradición occidental y como un auténtico problema. En cambio, la dictadura del proletariado según Marx procede claramente de la esfera del «pensamiento de la historia universal» y en consecuencia es mucho más peligrosa.

[27]

«La senda de la injusticia»: antisemita, imperialista, anclado en la perspectiva de la historia universal, totalitario.[1] ¿Cómo es que sólo los senderos de la injusticia pudieron recorrerse, fueron transitables y relevantes, y en general tuvieron una relación con las preguntas, las dificultades y las catástrofes reales, mientras que los senderos de lo justo simplemente no existieron y no existen? Ahí está la cuestión cardinal.

[28]

Perspectiva de la historia universal: hay solamente una diferencia esencial entre Hegel y Marx, la cual tiene, de todos modos, una importancia catastróficamente decisiva. Esa diferencia se cifra en que Hegel proyecta su visión de la historia universal solamente al pasado, dejando que se extinga en el presente como su consumación; Marx, en cambio, la proyecta «proféticamente» al futuro y entiende el presente solamente como trampolín. No cabe duda de que era indignante la satisfacción de Hegel con las situaciones actualmente existentes, pero, por otra parte, era muy acertado su instinto político, su método de

atenerse a lo que puede captarse contemplativamente sin utilizarlo para poner fines a la voluntad política o para mejorar aparentemente el futuro al servicio de la misma. Hegel, por el hecho de que tenía que entender necesariamente el presente como el final de la historia, en el plano político había desacreditado y refutado su enfoque histórico-universal cuando Marx lo utilizó para introducir con su ayuda en la política el auténticamente mortal principio antipolítico.

[29]

Pluralidad: la paradoja fundamental de la experiencia está en que, incluso mientras estamos solos en un sentido riguroso, es decir, sin ninguna representación concreta de otro, nos experimentamos necesariamente como dos. Pensar en la soledad es siempre un diálogo consigo mismo. Quizás esté ahí también el sentido de los verbos reflexivos, que no son retrospectivos, sino que establecen originariamente el llamado yo como dos. Por primera vez en el encuentro con mis iguales (no en el encuentro con otros tipos de seres vivos o simplemente existentes, pues ni la naturaleza más bella y espantosa me lleva a expresarme, ya que me lleva sólo a hablar conmigo mismo en la duplicación de mi yo) me hago, por así decirlo, idéntico conmigo, me hago uno. Sólo cuando me expreso a otro, yo soy realmente existente en cuanto yo.

Con ello se relaciona:

Solamente cuando en la promesa me he ligado a otros, o en la voluntad me he ligado a mí mismo, dejo de ser tan incalculable e imprevisible como los otros han de seguir siéndolo necesariamente para mí. La mera voluntad, que de hecho consiste en el «mandarse» (y, por tanto, en ella se presuponen ya dos), se distingue de la promesa esencialmente por el hecho de que en aquélla me aferro a mi duplicación solitaria. Ésa es también la razón de que de la voluntad broten inmediatamente el afán de dominio y la voluntad de poder. Por el contrario, en la promesa que yo doy al otro a raíz del encuentro con él, actúo como uno, sin la duplicación (y ahora eso significa: sin la ambi-

güedad originaria) de la soledad. Por eso es fiable la promesa, pero la voluntad no. Y no habla en contra de lo afirmado el hecho de que yo he de querer mantener la promesa, pues aquí voluntad es algo distinto por completo, es solamente un medio, una técnica como la energía y la habilidad, no una fuerza elemental. Lo elemental está aquí en el impulso (en esto que en apariencia es meramente fugaz), que promete espontáneamente algo. Si no mantengo la promesa, dejo el ser que se ha hecho uno por la vivencia del otro y vuelvo a la duplicidad y la ambigüedad de la soledad.

El afán de dominio y la voluntad de poder del solitario brotan de la ambigüedad, de la duplicidad de sí mismo. En efecto, ésta tiene como consecuencia que el afán de dominio y la voluntad de poder sean tan incalculables e imprevisibles como lo son para nosotros todos los otros hombres. Sólo podemos soportar el carácter imprevisible de los otros, es decir, su libertad, si nosotros por lo menos podemos fiarnos de nosotros mismos. Esto se realiza en la promesa y en el mantener la promesa. Sin esta fiabilidad, que sólo el hombre hecho uno puede experimentar en el intercambio con los demás, el mundo de los hombres es simplemente un caos. En la política se trata de dejar en su puesto este caos en sus rasgos esenciales, pues no hay otra garantía de la libertad, y de dejar que todo orden brote del hacerse uno del individuo consigo mismo en el encuentro con el otro, confiando por lo demás en que cada uno, en el hacerse uno, tenga en sí aquel mínimo de fiabilidad sin el cual estaría perdido.

La voluntad de poder en la política quiere siempre hacer el mundo tan fiable como la voluntad apetecería ser, fiabilidad que no logra en la soledad, pues permanece por esencia ambivalente. De acuerdo con esto, el tirano, para asegurarse, tiene que eliminar del mundo, en lo posible, la espontaneidad (el fundamento de la falta de fiabilidad y de la libertad). La aspiración a la seguridad se hace desmedida cuando ya no puede estar segura ni siquiera de sí misma.

[30]

Hegel, *Filosofía del derecho*,[1] § 5: «La voluntad contiene a) el elemento de la pura indeterminación o de la pura reflexión del yo en sí mismo, en la que está disuelta toda limitación ...» (a esto le da la denominación de «puro pensamiento de sí mismo».) La filosofía entera del derecho queda fundada en la voluntad.[2]

[31]

Marx: es central el concepto de trabajo. No intenta tanto encontrar las leyes del movimiento económico (y del capitalismo), cuanto ir más allá de eso y encontrar las leyes del movimiento de la historia entera a partir del trabajo como centro. El trabajo mismo es entendido en forma completamente individualista en el sentido tradicional: el hombre trabaja. El hecho de que esto no es un concepto detrás del cual se esconden los hombres, se desprende claramente de las siguientes deducciones:

1) La mercancía es el producto del trabajo pervertido por la sociedad, del cual no ha quedado más que su «fantasmagórica objetividad» (*Capital*, I, 6).
2) El valor del producto del trabajo es simplemente «un tiempo de trabajo coagulado» (*Capital* I, 7). Por tanto, el valor es independiente de la forma en que sea usado el producto, independiente de los otros, de la función social del producto.
3) Esta función social se adhiere al producto por primera vez como valor de cambio. Se presuponen, pues, individuos independientes entre sí, que se unen solamente por la necesidad de otra cosa. La representación fundamental sigue siendo siempre Robinson. Éste es el platonismo de Marx.
4) Lo dicho aparece de la manera más clara en la teoría del precio, que intenta descartar tanto como sea posible la oferta y la demanda, y reducirlo todo al tiempo de trabajo + la ganancia (= explotación).

Lo grandioso de todo el esbozo:

El hombre como productor trabajador de su mundo por el trabajo, de un mundo que los hombres (la sociedad) le quitan de golpe, para pervertirlo en la «objetividad fantasmagórica». Esto significa que sólo el sujeto como sujeto de una actividad es «humano» y que los hombres, en la medida en que no están juntos sólo y esencialmente como sujetos de actividades, pervierten este ser activo. Pero ¿cómo han de unirse de otra manera los hombres como puros sujetos activos si su actividad (trabajo) brota originariamente de la propia necesidad y sólo de manera secundaria, como cambio, se dirige a los otros, a saber, en cuanto se necesita lo producido por otro? Ahí está el fundamento auténtico del carácter utópico de la «sociedad comunista» de Marx.

Cuaderno IV

Mayo de 1951 - junio de 1951

Cuaderno IV

Mayo de 1951

[1] a [11]	79
Notas	922

Junio de 1951

[12] a [24]	90
Notas	924

Índice de temas 858

Mayo de 1951

[1] *Mayo de 1951*

Marx y las consecuencias:[1]
El descubrimiento central de Marx está en la descripción del hombre como un ser que trabaja; de ahí la posición central de la clase trabajadora y del llamado materialismo (metabolismo con la naturaleza). En consecuencia considera al hombre como esencialmente aislado. El trabajador, visto y descrito según el antiguo modelo griego de la producción, de hecho está solo en principio con lo que produce; los otros aparecen solamente como auxiliares (maestro y ayudantes). Las categorías medio-fin, que son plenamente adecuadas a la producción, en el proceso de trabajo se extienden al hombre; en ninguna parte como en el proceso de trabajo es tan obvio y en cierto modo legítimo tratar al hombre bajo el prisma de un medio. Ahí está, por así decirlo, el pecado original del trabajo, que por primera vez en la organización moderna del proceso de trabajo sale enteramente a la luz. Cuando Marx habla de la liberación del hombre, mira a este trabajador que produce, al «fabricator mundi», que en verdad es el productor de objetos. Este trabajador es de hecho materialista, pues toda su producción está vinculada a la materia, que él somete a una elaboración.

Para Marx la sociedad es, ante todo, el monstruo que de golpe le quita al trabajador su producto, confeccionado en la soledad absoluta de la relación sujeto-objeto. Por supuesto, la sociedad no es más que la pluralidad, ordenada y organizada en cada caso de forma distinta. Desde Platón (hasta Heidegger) esta pluralidad es un obstáculo en el camino del hombre, en el sentido de que no quiere dejarle su soberanía.

Pero el hombre es soberano solamente como productor, es decir, como trabajador. Si las categorías del trabajo productor se aplican a la política, se deduce como consecuencia que: 1) la pluralidad es considerada esencialmente como una suma de seres aislados, a saber, los productores que están aislados en la escisión sujeto-objeto; o bien 2) la pluralidad se pervierte en un individuo monstruoso que se llama humanidad. Esto surge cuando consciente o inconscientemente el moderno proceso de trabajo se toma como un modelo que organiza a los productores por la división de trabajo en un sujeto de masas. 3) Se esboza una forma de sociedad y de Estado que se cree poder producir en el sentido de un producto del trabajo, con la salvedad de que, en lugar de la materia de la naturaleza, son los hombres mismos los que tienen que ofrecerse como material. 4) Con ello surge una representación de la acción tan semejante a la forma de proceder de la producción que la pregunta moral: ¿qué está permitido? tiene que responderse con la respuesta, sólo aparentemente inmoral pero en verdad amoral: está permitido todo lo que sirve al fin. 5) Puesto que la producción y su primario y auténtico aislamiento es el modelo con el que se mide todo y desde el que no puede entenderse la pluralidad, esto conduce en todo caso a la tiranía: el político produce la forma ideal de la sociedad, en cuyo interés usa a todos los demás y abusa de todos los demás como meros auxiliares. En este sentido, el marxismo no puede terminar sino en una especie de despotismo ilustrado en el que el déspota, sirviéndose de la clase trabajadora como instrumento, produce el gigantesco individuo de las masas, llamado humanidad. Y así habría terminado también la historia si todo se hubiese quedado como con Lenin. Por primera vez, Stalin hace que el modelo deje de cuadrar.

Con ello se cerró el círculo de la filosofía política de Occidente, que había comenzado con Platón como el heraldo de la tiranía. Según Platón, el político es aquel que sabe lo aconsejable (y el consejero no necesita ningún amigo, lo mismo que el que actúa) y tiene poder (y por eso puede prescindir de los amigos, que son necesarios para la acción a causa de la falta de poder del individuo). Platón topó siempre con una dificultad insuperable en la cuestión de cómo el político,

que es sabedor de lo aconsejable, puede llegar al poder y con ello a la acción. Por razón de esta perplejidad surgieron todas las instituciones de los νόμοι, que presentan un aire ritualista; propiamente son un intento de renunciar a la acción en general por la creación de una institución que asegure la vida del individuo en forma absoluta e inmutable. Es cierto que acción y producción se identificaron, pero el asunto no adquirió dimensiones catastróficas, pues no se vio a los hombres primariamente como productores, como trabajadores. Propiamente el que introdujo esto fue el cristianismo, para el cual el hombre como «fabricator mundi» corresponde al «creator universi». (Además, ¿no fue también el cristianismo el que con toda seriedad introdujo por vez primera la pregunta relativa a la mejor forma de Estado?) En todo caso, por primera vez Hobbes encontró una salida al dilema platónico de consejo y poder. La grandeza de la concepción de Hobbes, que sin Maquiavelo nunca habría sido posible, está en que él se dio cuenta de cómo el poder es esencialmente político, es decir, de que el obstáculo para el poder del hombre no es la naturaleza, sino los hombres, o sea, no la materia, sino la espontaneidad imprevisible de los otros. En este sentido negativo dicho autor fue el único que conoció la pluralidad como problema central. Y resuelve el problema por el derrocamiento de todos a favor de uno. Por primera vez en Hobbes la tiranía es una especie de castración.

Acerca de la producción (desde el producto del trabajo hasta la obra de arte) hemos de decir: el fin determina los medios, y el todo es más que sus partes. El medio más bello se echa a perder si no guarda la relación adecuada con su fin. Ninguna parte puede ser más que el todo, el cual a su vez es más que la suma de todas las partes.

En cambio, por lo que se refiere a la acción hemos de decir: una acción buena para un mal fin añade bondad al mundo; y una acción mala para un fin bueno añade maldad al mundo.[2] Ambas cosas revisten un carácter definitivo. Solamente Kant tuvo un presentimiento de esto, y en ello radica la única justificación del imperativo categórico, con su rechazo incondicional de todos los compromisos.

Es mucho más importante el hecho de que Kant entendió cómo en el reino de la acción, por contraposición a la producción, el hom-

bre ciertamente es libre, pero no soberano. No hay ningún objeto que solamente yo pueda decidir, cuyo autor sea yo en exclusiva. En principio no puedo prever o decidir bajo todos los aspectos las implicaciones de una acción, lo que se deriva de ella, mientras yo no haya forzado definitivamente a todos los otros hombres. La libertad de la producción nunca sufre menoscabo por el hecho de que también los otros puedan producir; en cambio, la libertad de la acción está atada y cercenada absoluta y primariamente por la acción de todo otro hombre. De ahí que toda identificación entre acción y producción conduzca a la erradicación de la libertad.

La segunda consecuencia catastrófica de esta identificación, casi más decisiva todavía, está en que lo previsible y calculable de la producción del trabajo se proyecta en el ámbito de la acción y sólo se reconoce aquel tipo de «acción» que afirma por lo menos poder calcularlo todo. Este aspecto del asunto conduce del despotismo al totalitarismo. Aquí está la diferencia entre Lenin y Stalin.

También aquí tenía Kant un presentimiento acertado cuando insistía en que nunca podemos estar seguros del resultado de nuestras acciones. La razón de esto no es tan sólo la de que nosotros sólo conocemos nuestros motivos (y ni siquiera por completo) y actuamos dentro de un mundo de leyes naturales que en principio es extraño a nuestra espontaneidad subjetiva; si así fuera, todo sería calculable, se trataría solamente de adaptar nuestras acciones al mundo objetivo de la naturaleza, se trataría, digámoslo así, de crear espacios para la buena voluntad. La razón de que las acciones sean imprevisibles es la coexistencia de otros actores, que no sólo cambian lo que yo he hecho (apartándolo de lo pretendido), sino que constituyen el presupuesto sin el que yo no podría actuar: «to act means "to act in concert"».[3]

En el ámbito de la pluralidad hemos de añadir además: todo lo que llamamos «parte» puede ser más que el «todo» al que pertenece. Dicho de otro modo: hombre-pueblo-humanidad no se comportan como las partes y el todo.

[2]

Amor: la transformación del amor en sentimiento para escapar al poder del amor. En esta transformación el amor pierde esencialmente su «objeto». Dicho de otro modo, se intenta inyectar un poder en la intencionalidad de lo subjetivo, en el lecho encostrado de la conciencia sentimental, y con ello se consigue un «sentimiento» que inmediatamente rebasa el «objeto». En cualquier caso encaja aquí la afirmación: «Pues nuestro corazón todavía nos sigue superando siempre como aquéllos ...».[1] Y entonces de hecho solamente los desamparados pueden «amar». Con ello se engendra un sentimiento híbrido, para el que, digámoslo así, ningún «objeto» es suficientemente bueno, y que destruye en germen el originario estar juntos de aquellos que están poseídos por el amor entre ellos (καὶ δ' οὔτ' φύξιμος οὐδείς).[2] Luego eso se desfigura como trascendencia; pero en realidad lo que sucede es que no se quiere renunciar a su soledad (soberanía).

[3]

Hegel, *Filosofía del derecho*,[1] verdad:
Introducción § 7: «Cada autoconciencia se sabe como general», es decir, aun siendo un hombre, se sabe como el hombre. «Lo concreto y verdadero (y todo lo verdadero es concreto) es la universalidad, a la que se contrapone lo particular, pero un particular que por su reflexión sobre sí mismo está conciliado con lo universal.»[2] Lo único concreto, que no es algo particular, es el hombre, o sea, la conciencia de sí por la que un hombre particular se sabe hombre. «Todo lo verdadero es concreto ..., y todo lo verdadero, en cuanto es comprendido, sólo puede pensarse especulativamente.»[3] Esto radica en que lo verdadero es concreto, pues de otro modo podría pensarse mediante la universalidad como concepto del entendimiento. Especulativo significa aquí: como proceso de la conciencia de sí, como un estadio de la autoconciencia. Por el hecho de que lo verdadero es concebido como un estadio de la conciencia de sí permanece concreto, pero

pierde su carácter de realidad, y se hace especulativo, es decir, se subjetiva. Aquí está el núcleo de la concepción de la historia. La historia, como historia de lo verdadero, pierde su realidad y se convierte en una historia de la conciencia de sí; es decir, para lo esencial de la historia de nuevo se requiere solamente el hombre. Por cuanto el acontecer se muestra realmente en su significación por primera vez en la comprensión especulativa de la historia como lo verdadero concreto que se desarrolla, queda excluida la pluralidad. Los hombres eran necesarios solamente para el acontecer; lo verdadero necesita solamente al hombre, es decir, necesito la autoconciencia en la que yo me sé como el hombre (no como un hombre).

§ 22: «La voluntad que es en y para sí es verdaderamente infinita, pues su objeto es ella misma ... Además, no es mera posibilidad, disposición, capacidad (potentia), sino lo realmente infinito (infinitum actu) ... Lo verdaderamente infinito tiene realidad y presencia en la voluntad libre ...».[4]

La filosofía del hombre termina en la filosofía de la voluntad, porque de hecho sólo la voluntad puede quererse a sí misma o «no se refiere a otra cosa que a sí misma» (§ 23);[5] en la voluntad se realiza la soberanía, independiente por completo de la pluralidad, el «infinitum actu», que sólo se decide a «entrar en la finitud» en virtud de la «razón pensante» (§ 13).[6] Y esto significa que la soberanía está vinculada primariamente a la voluntad y no a la razón. Es la razón la que media (da la visión de) la finitud, que la voluntad no reconoce precisamente en cuanto se «decide» a entrar en ella. Políticamente hablando, la finitud no está dada ni en el hecho de la muerte, ni en el hecho de ser creado. Yo soy creado como voluntad, es decir, como «infinitum actu», con lo cual yo puedo «superar» tanto la muerte como mi condición creada. En el plano político la finitud se da solamente en la pluralidad, que como hecho sólo puede «superarse» mediante el dominio absoluto. «(La voluntad) es ... la verdad misma» (§ 23).[7]

§ 26: sobre la dialéctica: la «naturaleza dialéctica» de las determinaciones es idéntica con su «finitud»; por así decirlo, la dialéctica redime el mundo de su finitud.

§ 30: «Sólo el derecho del espíritu universal es lo ilimitadamente absoluto».[8]

[4]

Pensamiento y voluntad: [Hegel, *Filosofía del derecho*][1] suplemento al § 4: el pensamiento hace familiar el mundo: «En cuanto pienso un objeto, lo convierto en pensamiento, ... en algo que es esencial e inmediatamente lo mío: ... comprender es horadar el objeto, que ya no está frente a mí y al que yo le he quitado lo propio, que él tenía para sí frente a mí ... El yo se encuentra en casa dentro del mundo ... cuando lo ha comprendido».[2]

Y la voluntad imprime «la huella de mi espíritu» al mundo así pensado, es decir, despojado de su condición extraña. La voluntad tiene una prioridad sobre el pensamiento («mantiene en sí lo teórico»), pues se forma su propio objeto en la representación.[3]

«la codicia infinita de la subjetividad, que lo quiere resumir y consumir todo en esta fuente simple del yo puro» (suplemento al § 26).[4]

«querer ver lo verdadero en forma de un resultado», es decir, como realizado en un doble sentido: realizado en el proceso de la realidad y, coincidiendo con ello, en el concepto comprendido dentro del proceso de la conciencia de sí (suplemento al § 32).[5]

[5]

Interest: The ancients knew quite well the importance of needs in politics –ἀναγκαῖα; what is new is the interpretation of needs as interests. This confusion goes back to Machiavelli who first (?) talked of interests in politics in a double sense: interest of the prince in the interplay of power and interest of the nation in the interplay of power politics between nations. This interest remained purely political even in Rohan[1] as an objective factor.

It was only Marx who identified interest with need. This, far from making politics more «objective», in fact subjectivized both concepts: The objective factor of need, of a natural condition, became subjective interest, and the objective interest within the framework of power became the (irresistible, namely based on ἀναγκαῖα) power-and-interest drive of individuals. The point is: with the ancients, food (*Nahrung*); with the moderns, hunger. Food becomes hunger and power interest.

[Interés: los antiguos griegos conocían muy bien la importancia de las necesidades – ἀναγκαῖα– en la política; lo que es nuevo es la interpretación de las necesidades como intereses. Esta confusión se remonta a Maquiavelo, que fue el primero (?) en hablar de intereses en política bajo una doble acepción: intereses del príncipe en el juego de fuerzas del poder e intereses de la nación en el juego de fuerzas de la política de poder entre las naciones. Este interés se mantuvo todavía en Rohan[1] *en forma puramente política como un factor objetivo.*

Por primera vez, Marx equiparó interés y necesidad. Con ello, lejos de hacer de la política algo más «objetivo», se subjetivaron ambos conceptos: el factor objetivo de la necesidad, de un condicionamiento natural, se convirtió en un interés subjetivo, y, en el marco del poder, el interés objetivo se convirtió en impulso (irresistible, es decir, fundado en ἀναγκαῖα) de poder e interés de los individuos. Lo decisivo es: en la antigüedad alimento, en la modernidad hambre. El alimento se convierte en hambre y el poder pasa a ser interés.]

[6]

Marx: *Crítica de la economía política* (traducción N. I. Stone)[1]
Sein-Bewusstsein
Existence-consciousness:
Existence = material power of production at any given state = relations into which men enter = productive relations, the sum total of which constitutes the economic structure of society = social existence.

In this existence = production there exists one basic conflict: the material power of production versus the productive relations.

[*Ser-conciencia*
Ser = fuerza material de producción en cada estadio concreto de desarrollo = relaciones en las que los hombres entran = relaciones de producción, cuya totalidad constituye la estructura económica de la sociedad = ser social. En este ser = producción, hay una contradicción fundamental: la fuerza material de producción contra las relaciones de producción.]

En Marx el ser nunca está pensado en forma «materialista»; es pensado siempre como un proceso de producción, es decir, como la materia consumida en el trabajo.

Consciousness: What determines it is not production, i.e. the material power of production as such, but «the sum total of the productive relations»: law, politics, philosophy, etc. are forms of consciousness whose content (*Inhalt*) is not Being but the sum total of the products of labor (world as *fabricatum hominum*).

Man = *fabricator*
Men = *fabricatores mundi*
Sein = World
World = *fabricatum hominum*

[*Conciencia: lo que la determina no es la producción, es decir, la fuerza material de producción como tal, sino «la totalidad de las relaciones de producción». El derecho, la política, la filosofía, etc. son formas de la conciencia, cuyo contenido no es un ser, sino la totalidad de los productos del trabajo (el mundo como fabricación de los hombres).*

Hombre = productor
Hombres = productores del mundo
Ser = Mundo
Mundo = fabricación del hombre.]

El ser determina la conciencia significa: la fabricación de todos los hombres determina el ser (del individuo) del hombre, que, como individuo, tiene un espacio en el mundo, en la fabricación de todos los hombres.

El fundamento de esta relación es la indigencia del hombre. En la sociedad las necesidades se transforman en intereses.

[7]

Marx: siempre la antigua pregunta: ¿qué dirige las acciones de los hombres? Marx se burla de los «idealistas», que creen en la voz de la conciencia y (o) de la razón, e introduce la voz del interés. Así espera salirse de la pregunta estúpida de si el hombre es bueno o malo, y haber encontrado una guía «objetiva» para sus acciones, por cuanto la voz del interés corresponde al sistema «objetivo» de las necesidades. (Antes, la voz de la conciencia correspondía al orden objetivo de la salvación, y la voz de la razón al orden objetivo del mundo del derecho natural.)

[8]

El método en las ciencias históricas:[1] nunca se planteó la pregunta de la respuesta adecuada, pues se consideraba «subjetiva». Es esencial comprender que la «moral indignation», por ejemplo, es un ingrediente esencial de la «poverty», si se quiere entender la pobreza misma como un fenómeno humano. Solamente cuando la pobreza se ha hecho «objetiva», es decir, cuando se ha deshumanizado, o sea, se ha arrancado del contexto de la vida pública, del nexo de la solidaridad humana, lo cual significa que se ha desnaturalizado (despojado de la naturaleza peculiar de la pobreza), se llega a la exigencia estúpida de la libertad valorativa, es decir, se comienza a considerar subjetiva la respuesta humana, que pertenece ineludiblemente al fenómeno humano. Todo eso nada tiene que ver con juzgar. Más bien: sin «moral indignation» no se hace visible la pobreza como pobreza.

[9]

Inmenso, lejanía, sólo
cuando pretendemos medir
lo que a nuestro corazón
se ha dado a comprender.

Inescrutable, profundidad, solamente
cuando sondeamos ahondando
lo que en nuestra caída
nos recibe como fondo.

Inalcanzable, altura, sólo
cuando nuestros ojos
alcanzan a ver con fatiga
lo que como llama desborda el firmamento.

Inevitable, muerte, sólo
cuando nosotros, ávidos de futuro,
no soportamos un instante
de pura permanencia.[1]

[10]

De la última poesía de Rilke:

Corazón repuesto
es el más habitado:
de ser más libre por revocación
se alegra la facultad.
Por encima de en ninguna parte
se extiende el por doquier.
Tampoco el arrojado,
¡ay! el balón osado,

llega a sentir las manos
es distinto el retorno
por el simple peso del hogar
él es más.[1]

[11]

Broch murió el 30 de mayo y fue enterrado el 2 de junio de 1951.[1]

Junio de 1951

[12] *Junio*

También aquello peculiar que conocemos como lo absoluto acontece aún en el marco de alguna universalidad enteramente adecuada [a ello]. Esto es lo cómico de los asuntos humanos.

[13]

Llegan a mí los pensamientos,
ya no les soy extraño.
Para ellos crezco como morada
a la manera de un campo edificado.[1]

[14]

Ven y mora
en la inclinada, oscura buhardilla de mi corazón,

para que la amplitud de ondas
se cierre todavía en un espacio.[1]
Ven y cae
en las profundidades multicolores de mi sueño,
que se angustia ante el acantilado
en el abismo de nuestro mundo.
Ven y vuela
a la lejana curva de mi anhelo,
para que el incendio brille
en la altura de una llama.
Para y quédate.
Espera, para que la llegada, como hado ineluctable,
venga del lanzamiento
de un instante.[2]

[15]

Sobrevivir.

¿Pero cómo se vive con los muertos? ¡Dí!,
¿dónde está el sonido que calma sus movimientos,
al modo de los gestos cuando, guiados por ellos,
deseamos que la cercanía misma se nos rehúse?

¿Quién sabe la queja que los aleja de nosotros
y corre el velo ante la mirada vacía?
Lo que nos ayuda a resignarnos a su ausencia,
y a dar vuelta al sentimiento, que aprende a sobrevivir.

Dar la vuelta al sentimiento es como el puñal,
al que se da vuelta en el corazón.[1]

[16]

Desde la muerte de Broch:[1] inesperada para él, que sabía de la cercanía de la muerte pero no creía en lo súbito de estar muerto (no del morir). Inesperada para mí; él me había hablado de la cercanía de la muerte y yo no quería creerle (por más que temiese lo súbito de estar muerto), y así le privé de la migaja de amistad, atención y cercanía a la que tenía derecho, pues era un amigo, aunque nada pudiera emprender con ello. Broch era un ser inmóvil, cerrado a cal y canto tras la fachada de lo vienés, de lo amable, tras unos gestos ágiles que parecían sugerir un don extraordinario para la intimidad. Sólo sabemos quién es alguien después de su muerte. Broch estaba desesperadamente colgado de las redes de una vida embrollada en mil maneras, de unas redes que tendió sobre sí mismo porque había incurrido en un defecto cardinal.[2] Y quizás también porque él, a semejanza de un malabarista envejecido cuya especialidad era dejarse atar para mostrar la habilidad con que sabía desatarse, era ya demasiado viejo, no tenía ya fuerzas y era simplemente demasiado pobre para el auténtico arte de su vida, que en su temerario absurdo constituía la condición de su obra. De todos modos, en los últimos años se fortaleció la red que había tejido en la realidad con los hilos de su imaginación; eso, sin convertir su querer en realidad, se convirtió en una especie de mundo y con ello, a causa de su disposición originaria, en una especie de laberinto que llevaba sobre su espalda, como un Atlas, hasta que se derrumbó.

[17]

Libertad: en un sentido psicológico negativo es la libertad de aquello «por lo que nos tienen», es decir, la libertad tanto de la sociedad como del necesario reflejo en el otro. Significa no dejarse atar nunca por lo que uno es, sino atenerse a obligaciones personales reales, que proceden esencialmente del evento y pueden –aunque no tienen que– manifestarse como promesas.

Libertad: en un sentido psicológico positivo es «alegrarse de la capacidad», o sea, significa desprendimiento y soberanía, es decir, ser esencialmente más de lo que uno puede; la capacidad deja de ser un peso y una obligación cuando algo en nosotros (?) está por encima de ella, más allá de ella.

[18]

Libertad y evento: la fuente de la libertad, que se manifiesta como espontaneidad de poder iniciar una serie por sí misma,[1] es el evento. Diríamos que para la libertad éste es como el único material en el que puede encenderse la espontaneidad. Solamente en el evento mismo, independientemente de todas las ponderaciones calculables, caen las pocas decisiones fundamentales acerca de las cuales yo sé que eran libres por la razón de que yo no puedo revocarlas. No es cierto que todo en la vida sea irrevocable. La mayoría de las cosas pueden revocarse, repararse, y esto sencillamente porque no nos hemos decidido libremente, sino forzados por circunstancias interiores o exteriores. Y en eso nos amparamos también con razón para anular decisiones. La libertad se reconoce por lo irrevocable de una decisión acontecida.

[19]

En definitiva, el desesperado intento de ser «materialista» en Marx no es sino el respetable intento de escapar al dominio de la lógica (en su configuración suprema, es decir, hegeliana). La huida de la lógica en la historia. Lo que a Marx le pasaba desapercibido, como a Hegel, era la «realidad».

[20]

Al principio:
Heidegger: a través del ser del hombre acontece «la irrupción de una apertura en el ente» (y la metafísica «es el acontecer fundamental en la irrupción en el ente» [*Kant y el problema de la metafísica*]).[1]

Hegel: «... esto último que interrumpe todas las particularidades en la mismidad simple, la ponderación de las razones y de los objetos entre los que hemos de oscilar de aquí para allá, y las concluye mediante el: yo quiero, para dar comienzo a toda acción y realidad ...». Es el concepto del monarca, el de «no ser algo derivado, sino simplemente lo que empieza desde sí mismo». *Filosofía del derecho*, § 279.[2] También merece tenerse en cuenta la nota adicional 170: «Este "yo quiero" constituye la gran diferencia entre el mundo antiguo y el moderno, y así ha de tener su existencia peculiar en el gran edificio del Estado».[3]

Agustín: Dios creó al hombre «ut initium esset».[4]

[21]

Acción-voluntad-fin-medio:
Hegel, *Filosofía del derecho*: la voluntad, a saber, «la última mismidad sin fundamento de la voluntad» (§ 281),[1] se representa su fin, para objetivar (= realizar) con ello el quererse a sí misma de la voluntad. Para realizar este fin representado se necesitan medios, que están anclados en la realidad, es decir, en el ámbito que es extraño a la voluntad. De la representación engendrada por la voluntad brota el objeto, que debe su objetividad a lo no-subjetivo, pero agradece su existencia al sujeto. Si el fin justifica los medios, la razón de eso está en que todo lo no-subjetivo puede sacrificarse al sujeto (a la voluntad, que pone un principio).

La tragedia de Marx se cifra en que él nunca puso en duda esta concepción hegeliana de la acción: «Un fin que no sea especial no es un fin, lo mismo que una acción sin meta carece de fin, no tiene sentido». (Tomado de la «Crítica de la filosofía hegeliana del derecho», en *Werke*, I, 1, p. 440.)[2]

[22]

La defensa hegeliana del monarca (§ 281 s. de la *Filosofía del derecho*) debe compararse: a) con la doctrina platónica acerca del tirano; b) con la doctrina de Hobbes sobre el tirano. Platón: propiamente la ley sólo puede sostenerse por obra de uno, lo mismo que sólo uno puede ser sabio. Hobbes: el poder puede y debe centralizarse a través de uno. Hegel: una decisión sólo puede tomarse desde «la última mismidad sin fondo de la voluntad», a la que corresponde «como naturaleza una existencia igualmente sin fundamento»[1] (Marx: «la casualidad de la voluntad, la arbitrariedad, y la casualidad de la naturaleza, o sea, su majestad el azar», *Werke*, I, 1, 441),[2] pues todo lo demás sería imprevisible. Por tanto, en todos los casos nos encontramos con el intento de escamotear la política como el problema de la pluralidad.

Hegel en forma muy consecuente: «Pero la peculiar majestad del monarca, como la última subjetividad decisiva, está elevada por encima de toda responsabilidad por las acciones de gobierno» (§ 284).[3] «La última subjetividad decisiva» es la «auténtica» fuente de la acción, si ésta se produce sin tener en cuenta la pluralidad; todo lo demás, a saber, en el lenguaje hegeliano, lo objetivo, son solamente las circunstancias, que deben calcularse, conocerse, etc. Según Hegel, sólo hay responsabilidad por esta esfera de conocimientos y cálculos. Por encima de ella, es decir, propiamente por encima de una burocracia de expertos (que, naturalmente, por sí misma no puede llegar a ninguna decisión política), se entroniza la «voluntad sin fundamento», la soberanía de la «voluntad decisiva» de un sujeto, a saber, de un tirano.

[23]

El método en las ciencias históricas: olvidada toda causalidad. En su lugar: análisis de los elementos del suceso. Es central el suceso en el que han cristalizado rápidamente los elementos. El título de mi libro es completamente falso; habría debido ser: The Elements of Totalitarianism.[1]

[24]

Hegel-Marx: en ninguna parte se muestra tan claramente la exclusión común del ámbito propiamente político como en el § 289 de la *Filosofía del derecho*[1] y en el comentario de Marx, *Werke*, I, 1, 450.[2] Hegel excluye la esfera de la política de intereses («administración de los asuntos de la corporación») como «palestra» de las «pequeñas pasiones», y Marx no protesta, por más que vea que sólo aquí el ciudadano actúa todavía pública y políticamente.

Cuaderno V

Julio de 1951 – agosto de 1951

Cuaderno V

Julio de 1951

[1] a [21]	99
Notas	927

Agosto de 1951

[22] a [25]	114
Notas	930

Índice de temas 859

Julio de 1951

[1] *Julio de 1951*

Hegel: medio-fin (pluralidad, voluntad):

Filosofía del derecho,[1] § 189: la voluntad recibe lo que quiere (su fin) a través de la necesidad; la satisfacción de la necesidad conduce a los medios; por primera vez los medios llevan al mundo, pues consisten en las «cosas exteriores», que son propiedad o producto de otros. Primeramente «en la relación con las necesidades y con la libre voluntad de otros se [hace] valer la universalidad [es decir, pluralidad, H. A.]». Por tanto, la voluntad recibe su fin de la necesidad solitaria, y el individuo entra en el mundo de la pluralidad (universalidad) solamente porque en su indigencia solitaria busca los medios para su satisfacción. Así pues, la pluralidad es definida de antemano como la esfera de los medios, y la individualidad se define como la esfera del fin.

Además, puesto que la voluntad sólo encuentra su concreción especial a través de la necesidad, sólo queda para la decisión soberana (o sea, propiamente para la esfera de la libertad) la voluntad sin fundamento, la arbitrariedad.

En la nota adicional al § 189 leemos a su vez que el «hormigueo de la arbitrariedad» así presupuesto (a saber, la anarquía de las necesidades individuales) es «sostenido por una necesidad» que lo hace semejante «al sistema planetario», «que siempre ofrece a nuestra vista movimientos solamente irregulares, pero está regido por leyes que pueden conocerse»; y en el caso de las necesidades las leyes son las de la economía política. De lo dicho se deduce que la política se divide en la decisión sin fundamento del único individuo carente de

necesidades y por eso soberano, el monarca, de un lado, y en un «sistema de necesidades» que por lo menos puede conocerse científicamente, aunque todavía no es dominable, de otro lado.

Hegel, pluralidad: *Filosofía del derecho*, § 13: «Por la decisión la voluntad se pone como voluntad de un individuo determinado y como la que se distingue hacia fuera frente a otro». Sólo como voluntad descubre el hombre al otro, y lo descubre como voluntad porque tiene necesidades; es decir, la pluralidad surge de la indigencia del hombre, o, más exactamente, sólo su indigencia es el fundamento de la pluralidad; y ésta, el hecho de que hay muchos hombres, es el sello de la finitud del hombre. De ahí se sigue que toda no-finitud y toda no-indigencia tiene que ser de uno, de Dios en el sentido del monoteísmo, y del «monarca», que es su imagen en la tierra. Los otros lo han exonerado de sus necesidades para que, como lugarteniente de Dios, pueda cuidarse de sus asuntos en la tierra. Solamente él es verdaderamente libre, él, liberado de las necesidades de los hombres, que ofrecen a la voluntad de todos los demás el objeto de su querer (sus fines) y con ello lo limitan. «En la voluntad libre tiene realidad y presencia ... lo verdaderamente infinito [Dios, H. A.]» (§ 22).

El mundo de los otros, de la pluralidad, es una esfera de los medios y las necesidades, igual que el ámbito del individuo como el sujeto es la esfera de la voluntad libre (independiente de necesidades) y de sus fines. La necesidad se comporta con la voluntad como el medio con el fin. La necesidad y el medio realizan en el mundo compartido con los otros la voluntad y el fin: «Las necesidades y los medios se convierten como existencia real en un ser para otros, por cuyas necesidades y cuyo trabajo está condicionada recíprocamente la satisfacción» (§ 192).

[2]

Los elementos totalitarios en Marx (la sustitución de la política por la historia: donde se cepilla caen virutas) están contenidos esencialmente en: a) definición del hombre como un ser que trabaja, identificación del trabajo con la producción, confusión entre trabajo y

acción, por una parte; b) la adopción sin crítica de la imagen hegeliana del hombre como un ser que pone fines en cuanto aislado, y que sólo por la necesidad de realizar estos fines se ve forzado al «mundo» de los otros y (o sea) de los medios.

[3]

Dios-dioses: contra el monoteísmo habla solamente el hecho de que Dios no se revela, es más, de que puede ser definido como el desconocido, que nunca se revela, mientras que los dioses en cualquier caso se revelan. Expresado de otro modo, por seguro que parezca que toda multiplicidad conocida por nosotros descansa en el uno oscuro como su fundamento, es igualmente seguro que ese uno permanece oscuro y que todo lo que se nos revela presupone pluralidad y se nos muestra en plural.

[4]

Hay una singular articulación de niveles en todo lo que es. Cada ente llega a ser y perece, asciende y desciende, aparece y desaparece. Aquello en lo que aparece y de lo que desaparece ciertamente está determinado por el nacimiento y el ocaso, pero es en cada caso un poco más estable, de modo que constituye un «mundo» para lo menos estable o menos duradero. Así la naturaleza viva sobrevive al hombre, y sólo porque el árbol y la piedra sobreviven al hombre, puede la casa hecha de madera y piedra conceder abrigo al hombre, es decir, durar más que él mismo; así sobrevive la piedra al árbol, la montaña a la piedra, el sol probablemente a la tierra y el universo a nuestro sistema solar.

El hecho de que todo nacimiento y ocaso se realiza en un cierto marco de lo más permanente, parece indicar que ser significa propiamente permanecer, que el ser produce una permanencia, si bien siempre en relación con lo que desaparece.

La auténtica característica del género humano frente a todos los demás géneros de entes, frente al género de lo orgánico y de lo inorgánico, parece cifrarse en que el género humano puede asegurar una permanencia en la memoria como disposición de todo hombre, y puede asegurarla por lo menos a aquello que asciende y perece dentro del devenir y desaparecer de un hombre, dentro de su vida.

Pero la memoria, o esta permanencia, no pasaría de ser meramente imaginaria sin el lenguaje, que puede realizar el recuerdo de lo desaparecido. Con ello de pronto todo el género humano, mientras existe, se convierte en lo más permanente entre lo que conocemos, en una especie de baluarte del ser, en el que puede salvarse todo lo demás.

Lo que tiene validez para la «memoria», no la tiene enteramente o no la tiene en absoluto para la conciencia. El «con-scire»[1] procede esencialmente a saltos y sin continuidad. La transformación o la falsificación de la memoria en la conciencia corta el contacto, la comunicación del hombre con el «mundo» y, por eso, es el signo del aislamiento del individuo o, mejor, de la prisión del individuo en sí mismo. En cambio, un solo individuo, aunque se viera obligado a vivir completamente sin sus iguales, podría tener conciencia. La memoria y el lenguaje indican la «posición del hombre en el universo» como una posición de muchos hombres, indican pluralidad, indican la posición del género humano en el escalonamiento de lo que aparece y desaparece. Ahí está incluido también que la pluralidad, en la que nos sale al encuentro todo lo que es, sólo parece tener un sentido en la pluralidad sucesiva de las generaciones; allí tiene el sentido de posibilitar la permanencia en la tierra por lo menos en lo referente a la duración del género humano.

[5]

Sobre la pregunta del método en las ciencias históricas:[1] sólo cuando vea que la teoría del suceso y de los elementos que confluyen en él se une con el descubrimiento de la desnaturalización de fenómenos his-

tóricos por la negación de la respuesta adecuada (miseria, indignación, etc.), sabré algo acerca de eso.

[6]

América. La pasión de «to make the world a better place to live in»,[1] en primer lugar ha mejorado realmente el mundo, pero también ha tenido la consecuencia de que en el proceso de mejorar el mundo todos han olvidado qué significa «to live»[A]. Así hoy los americanos están realmente en «un mundo que es el mejor de los posibles»[2] y, sin embargo, han perdido la vida misma. Eso es un infierno.

[7]

La antinomia esencial entre trabajar y producir en la tradición occidental: el trabajo pasaba siempre por ser una maldición (judaísmo y cristianismo), o una vergüenza (en la visión aristocrática de Grecia), cuando en verdad no es sino una producción organizada. Producir era considerado siempre como un signo de la creatividad y, por tanto, de la imagen de Dios (judaísmo y cristianismo: el homo faber a imagen del Deus creator), o como arte = suprema actividad del hombre (en griego τέχνη). (La diferencia objetiva parece ser siempre la que se da entre el trabajo del campo y la artesanía [¿urbana?].) Marx es el primero que confiere al trabajo la nobleza de la producción (artesanal). Esto está en el fondo de la tradición socialista y de su pareja de categorías fundamentales: productividad-parasitismo. Pero esta nueva valoración del trabajo no brota de una nueva imagen del hombre, en la que el homo faber se transformara en el hombre trabajador, no brota del descubrimiento de una actividad esencial, sino «solamente» de la indignación por la injusticia de la situación social. En qué medida Marx y precisamente él se halla en la tradición que con-

A Vivir.

sidera el trabajo como maldición o vergüenza, y enjuicia la producción como distintivo supremo del hombre, se desprende de su grotesca imagen utópica de una sociedad sin clases, en la que cada uno puede hacer en todo momento lo que le apetece. Marx creía que con la eliminación de la división de trabajo todos se convertirían (de nuevo) en productores.[1]

Lo que difama el trabajo por contraposición a la producción es la indigencia del hombre. Por eso Marx necesita la sobreabundancia en la sociedad como condición para la eliminación del trabajo. Esto, y no la eliminación de la miseria, es el elemento propiamente utópico.

[8]

Hegel, trabajo: lo mismo que la necesidad hace que el hombre esté referido a otros y al mundo, o sea, expresa la referencia y la finitud del hombre, de igual manera el trabajo es mediador de la «universalidad», hace que el individuo participe en la «universalidad» de todos; la «división del trabajo» agudiza la referencia y la convierte en «dependencia incondicional del nexo social» (*Enciclopedia*, § 526).[1]

Por tanto, el proceso es el siguiente: la voluntad soberana del hombre pone sus fines libremente, pero recibe su contenido de la necesidad (que lo determina); la necesidad refiere al mundo, del que proceden los medios para realizar los fines de la voluntad. Estos medios o bien se adquieren, o bien se elaboran; la adquisición, lo mismo que el trabajo, refiere a otros. Por el trabajo, la voluntad que pone los fines entra en mediación con el nexo social, dentro del cual encuentra los medios para sus fines. En la división del trabajo, que se hace necesaria en el contexto social, la voluntad, pese a la soberanía absoluta de los fines, se hace incondicionalmente dependiente, y dependiente en concreto del mundo de los medios. Expresado de otro modo: un hombre incondicionalmente dependiente se ve ante la tarea de realizar un fin incondicionalmente independiente, lo cual equivale a la cuadratura del círculo.

[9]

Nietzsche, *Voluntad de poder*, 55 (p. 45, Kröner 1930):[1] «Pues la impotencia frente al hombre, no la impotencia frente a la naturaleza, engendra la amargura más desesperada contra la existencia».

Y pássim: los «fuertes»[A] definidos por todas partes cómo aquellos «que no sólo conceden, sino que además aman una buena parte de casualidad, de absurdo» (ibíd. p. 48).

Contra el envenenamiento del ser del hombre por el pecado, es decir, por lo que hace uno: «Si a partir del instinto de la comunidad nos damos preceptos y nos prohibimos determinadas acciones, no prohibimos ... una manera de "ser", ... de ninguna manera queremos ser mejores, estamos muy contentos con lo que somos; lo único que no queremos es hacernos daño entre nosotros ... Seríamos imbéciles si junto con esa acción condenáramos la fuente, el "corazón", la "manera de sentir", eso significaría condenar nuestra existencia y con ella su máximo presupuesto, la peculiaridad de nuestros sentimientos, un corazón, una pasión, que nosotros veneramos con todo honor» (*Voluntad de poder*, 281, p. 199-200).

Acción: «No se sabe el origen, no se saben las consecuencias; ¿tiene por tanto un valor la acción en general?». El origen (los motivos, etc.) es inescrutable, las consecuencias son siempre imprevisibles (ibíd. 291, p. 206).

La principal objeción de Nietzsche contra la moral: «Hay que ser muy inmoral para hacer moral a través de la acción ... Los medios de los moralistas son los más terribles ...[B]; quien no tiene valor para la inmoralidad de la acción, ...[B] no vale para moralista» (397, p. 270). Es constante la insistencia en la necesaria inmoralidad de los medios para fines buenos.

A Nietzsche: «Stärksten», los más fuertes.
B Puntos suspensivos de H. A.

Por tanto: el buen fin sólo puede realizarse con malos medios; en su subjetividad, el (¿buen?) fin quiere imponerse en la realidad. Los medios pertenecen al mundo, a la realidad, su «maldad» es objetiva, son reales; el fin es subjetivo, una quimera, una ilusión, etc. Hay que atenerse a la cualidad de los medios y afirmarla, pues sólo ellos pertenecen a la realidad.

El fin es subjetivo, los medios son objetivos: puro hegelianismo. En consecuencia: toda moral (fines) es ilusión, puesto que su realización (medios) conduce a un mundo que en principio es amoral.

Por el contrario, para salir de este pensamiento fin-medios: una acción con buenos «medios» por mor de un «mal» fin añade bondad al mundo; una acción con «malos» medios por mor de un «buen» fin añade maldad al mundo.[2]

[10]

América: en el esfuerzo logrado «to make the world a better place to live in»,[1] se ha puesto de manifiesto que el acontecer humano en el mundo se ha transformado de tal manera que los sucesos ya no pueden penetrar en él. (¿Por qué? ¿Por qué?) «Nothing ever happens[A].» Pero sólo en el evento, en el evento donde se encadenan los elementos del acontecer, brilla el sentido, de ahí el vacío de sentido en la vida americana.

Además: sólo los sucesos «organizan» el acontecer, le dan forma y dan actitud al hombre. Así se explica la falta de forma en la sociedad americana y la falta de estilo de los hombres; en general, lo anárquico de la vida privada de los americanos.

[11]

Kant, fin en sí: ¡con qué contundencia pasa desapercibido el peculiar entre de la pluralidad! El sujeto absolutamente aislado y soberano se

A Nunca pasa nada.

encuentra con un segundo en el mundo, y piensa inmediatamente en servirse de este segundo como medio. En efecto, ¿para qué ha de servir, pues nos sale al encuentro abiertamente desde el mundo? En el encuentro de dos hombres, de dos fines en sí, se abre el mundo como un abismo, que mantiene eternamente separados entre sí los fines por la suma de los medios, suma que es el mundo. La estima y el respeto de la «dignidad humana» es como un saludo impotente por encima del abismo. El mal en Kant se cifra en ser incapaz de este saludo desde la distancia infinita. Y con ello, a saber, por la voluntad sin miramiento de realización de los fines, o sea, por la rebelión contra la propia impotencia, el mal consiste en arrastrar al otro al abismo de los medios, en mundanizarlo, des-subjetivarlo y convertirlo en un objeto de la voluntad.

[12]

Nietzsche: «Nosotros, cuya tarea es la vigilancia misma».[1]

[13]

Cuando se dice (con razón) que sólo el amor puede perdonar, mayormente se olvida: sólo se puede perdonar a los que son amados; sólo podemos (y es lícito) perdonar a los que amamos; no puede ser perdonada la injusticia que he cometido; sólo puedo ser perdonado yo, que soy amado.

Mayormente todo esto se olvida, pues se olvida que el amor, dado que sea un «sentimiento», sólo existe como sentimiento recíproco. Las palabras del Evangelio: se le perdonará mucho porque ha amado mucho,[1] tienen sentido si les damos la siguiente interpretación: por tanto, muchos le perdonarán. Seguro que no se le perdonará por su sentimiento «famoso».

[14]

Marx: «La vergüenza ya es una revolución ... la vergüenza es una especie de ira, que ha vuelto en sí. Y si una nación entera se avergonzara realmente, sería el león que se repliega en sí para saltar» (Marx a Ruge, 1843, *Werke*, I, 1, p. 557).[1]

[15]

Marx, *Capital*: determinación de la condición humana: «El trabajo (es) ... una condición de la existencia del hombre independiente de todas las formas de la sociedad, una necesidad eterna de la naturaleza para mediar el metabolismo entre ésta y el hombre, o sea, para hacer de mediador de la vida humana» (cap. 1).[1] Esto sólo puede aparecer cuando «el concepto de la igualdad humana posee ya la firmeza de un prejuicio popular».[2] Por eso Aristóteles no pudo descubrir la fuerza de trabajo como la conmensurabilidad de dos cosas diferentes (por ejemplo, acolchado y casa) (cap. 1).[3] El dinero sólo es posible «porque todas las mercancías como valores son trabajo humano objetivado y, por tanto, de suyo son conmensurables» (cap. 3).[4] En la sociedad de las mercancías los «trabajadores» se convierten en «propietarios de las propias fuerzas de trabajo», porque se hallan frente «a los poseedores de dinero o de mercancías».

[16]

Valor: Marx lo define como valor de uso y producto del trabajo. Y Nietzsche pone de manifiesto esto en relación con los «valores supremos».[1] Pero con ello el «valor» se hace inutilizable como una categoría. Puesto que además todo trabajo tiene lugar en algo previamente hallado, de hecho añade «valor» a una cosa «desnuda de valor», es decir, despoja de valor la naturaleza como tal. (La madera carece de valor si no se la trabaja como mesa. Y así a la postre se «desvalori-

za» la «naturaleza» si no es incluida en el proceso del trabajo humano como usada y valorada.)

En el trabajo se objetiva la actividad humana. El valor es solamente la abstracción que configura este «objeto» –es decir, lo cósico– que como resultado del trabajo se añade a la cosa natural para hacerla utilizable. Por tanto, el valor nunca puede ser una norma, y evidentemente no puede ser la norma de una acción. Pues no hay valores fuera y por encima del proceso de producción humana.

El valor no es la mesa misma, sino aquello por mor de lo cual se produce la mesa. El valor de la mesa está en que se puede poner algo sobre ella. El valor por mor del cual se produce algo transforma la producción (solitaria) y le confiere una dimensión «social». Dicho de otro modo: en el valor que el individuo tiene a la vista en su producción, como el uso futuro de lo que ha de producirse, se muestra ya la pluralidad. En este sentido, en el valor como valor de uso para otros, con inclusión de mí mismo, se da ya una referencia al hecho de que la acción penetra también la producción. Sólo para Dios y Robinson habría una producción pura, es decir, «axiológicamente neutral», o sea, una producción no referida a la pluralidad (a la coexistencia con mis iguales).

Marx, trabajo = creación de valor (*Capital*, cap. 6). Creación de valor = metabolismo de fuerza de trabajo (o sea, de «materia natural convertida en organismo humano») en trabajo (cap. 9, nota).[2]

Marx: relación entre trabajo y valor: 1. «El valor ... existe solamente en un valor de uso, en una cosa» (cap. 6).[3] 2. «"Creación de valor" es transformación de fuerza de trabajo en trabajo» (cap. 7, nota).[4] 3. «El trabajo es la sustancia y la medida inmanente de los valores, pero él mismo no tiene ningún valor» (cap. 17).[5] «... el valor del trabajo (es) solamente una expresión irracional del valor de la fuerza de trabajo» (ibíd.).[6]

(Desplazamiento inadvertido de la terminología: del valor como valor de uso al valor en el sentido de lo que algo «vale» en una determinada sociedad. A eso se refiere la distinción originaria de Marx entre: «valor auténtico» = valor de uso, por una parte, y, por otra, el valor meramente social = valor de cambio = mercancía. El pecado original

de la mercancía surge por el valor de cambio, o sea, el pecado original es la pluralidad.

Es fundamental la alternativa entre valor de uso y valor de cambio, en relación con lo cual Marx advierte que sólo un valor de uso puede tener un valor de cambio. No es el cambio el que por primera vez origina la sociedad; en verdad el valor de cambio es solamente un tipo especial del valor de uso. En el cambio subyace [el cambio realiza] el hecho de que lo usado por mí puede ser usado igualmente por todos los demás.)

[17]

Sobre la historiogafía causal: Nietzsche: «Contra lo que opina Kant, no hay un sentido de causalidad. Nos admiramos, nos inquietamos, queremos algo conocido a lo que podamos atenernos ... Tan pronto como en lo nuevo se nos muestra algo antiguo, nos tranquilizamos. El supuesto instinto de causalidad es solamente el miedo ante lo desacostumbrado y el intento de descubrir algo conocido en ello –una búsqueda no de causas sino de lo conocido» (*La voluntad de poder*, 551).[1]

Cf. ¡608! «El desarrollo de la ciencia disuelve cada vez más lo "conocido" en algo desconocido; pero quiere precisamente lo contrario y parte del instinto de reducir lo desconocido a lo conocido.»

617: «El hecho de que todo retorna es el más extremo acercamiento de un mundo del devenir al mundo del ser: cumbre de la consideración».

627: «... la necesidad psicológica de creer en la causalidad se debe a que no podemos imaginarnos un acontecer sin intenciones ... La creencia en causas cae junto con la creencia en τέλη[A] (contra Spinoza y su causalismo)».

631. «La separación entre la "acción" y el "actor", entre el acontecer y uno que lo pone en curso, entre el proceso y un algo que no es proceso, sino una realidad duradera, sustancia, cosa, cuerpo, alma,

A [tele], nominativo y acusativo plural de τέλος, fin.

etc. ..., esa mitología antigua ha fijado la fe en "la causa y el efecto"...»
632. «El defecto está en la poetización de un sujeto dentro de eso.»

666. «... hay que darse cuenta de que una acción nunca es causada por un fin; de que fin y medio son interpretaciones ...; de que siempre que algo es hecho para un fin, surge algo que es diferente por completo, que es otra cosa.»

[18]

La consideración causal y la teleológica nos enseñan ambas a considerar la historia como una cadena de sucesos conectados y explicables por vínculos causales y teleológicos. Si de esa consideración causal y teleológica alejamos, por una parte, la causa primera, que tiene que ser «causa sui», y, por otra parte, el fin último, que ha de ser el fin por mor de sí mismo, es decir, si al principio y al final de la cadena alejamos las dimensiones desconocidas e indemostrables para nosotros, entonces resulta inevitable que el proceso entero se repliegue en un círculo. Sólo Dios al principio y Dios al final ha podido impedir que causa y efecto, por un lado, medio y fin, por otro, caigan en un círculo duradero, que se transformen constantemente lo uno en lo otro, y esto sin ningún escalonamiento dialéctico, en el que, por ejemplo, el efecto de una causa pueda convertirse en causa de un efecto superior, o el fin conseguido pueda ser utilizado como medio para un fin superior, a saber, el supuesto fin último.

A la pregunta de por qué razón la consideración causal se mantuvo en la historia a pesar de la eliminación tácita de la «causa sui» y del fin último, Nietzsche responde: como medio para eludir lo nuevo y desconocido, que propiamente es la cualidad desconocida del suceso, para huir hacia lo conocido desde hace tiempo mediante la disolución de todos los desconocidos factores nuevos en meros efectos calculables de causas conocidas.

Spengler es el único historiador que extrajo las consecuencias de la «secularización», es decir, de la eliminación de Dios de la historia del hombre, a saber, la consecuencia que se desprende cuando no se

quiere renunciar a la consideración causal. Ésta es la razón por la que introdujo en la historiografía el eterno retorno de Nietzsche y el carácter circular del acontecer.

Es obvio que la gran seducción de este concepto del movimiento circular procede de la intuición del círculo natural de día y noche y de las épocas del año, en medio del cual nace toda vida, que por definición tiene un principio y un fin, como la atmósfera de lo que siendo lo mismo cambia eternamente, de lo necesario que gira en círculo sin principio ni fin, para hacer posible el principio y el fin en general.

De todos modos se perdió la visión con raíces teológicas: «ut initium esset, homo creatus est».[1] Y con ello se perdió en general la visión del carácter de evento de la historia.

Además: la aplicación del principio de causalidad al círculo no puede menos de terminar en un vértigo completo, pues en el círculo la diferencia entre causa y efecto en principio es en cada instante mera cuestión de los aspectos, o sea, puede cambiarse arbitrariamente, está en manos de la «subjetividad» del historiador. Dicho de otro modo: el principio de causalidad, despojado de la «causa prima» y del τέλος último, carece por completo de dirección y no puede menos de desorientar. Esto queda encubierto cuando el historiador tiene la pretensión de narrar lo que ya es conocido desde tiempos y se siente capaz de explicarlo completamente, y de explicarlo convirtiendo su omnisciencia en método.

Es peor todavía la perversión que se produce cuando cada fin en el círculo (es decir, sin justificación última) se convierte en medio y cada medio se establece como fin. Si la permutabilidad de «causa» y «effectus»[A] se reduce a poner en desorden la historia, es decir, se reduce a llevar el loco principio de causalidad de la explicación a su absurdo inherente, en cambio, la permutabilidad de medio y fin revuelve la política, es decir, lleva al extremo lo inhumano que es inherente a la identificación de la acción con la producción.

A En el original, «effect».

[19]

Los filósofos y la política:
Nietzsche: «La política ha de ordenarse de manera que inteligencias mediocres sean suficientes para ella, y no tenga que saber todo el mundo de este tema».[1] Política como un asunto de expertos, del que puede abstenerse el ciudadano. Hacia ahí camina toda la tradición del pensamiento político de Occidente, incluido Marx.

[20]

Contra una consideración ontológica del bien y del mal habla el hecho de que el bien y el mal propiamente sólo pueden presentarse entre hombres, de modo que esencialmente son derecho e injusticia.

Habla contra esto y a favor de una interpretación ontológica del bien y del mal el hecho de que el mal radical ya no tiene nada que ver con el derecho, y la injusticia ya no se presenta o tiene que presentarse entre hombres, no puede captarse ya con categorías antropológicas; y hemos de advertir que las categorías «morales» son categorías antropológicas.

[21]

Sobre lógica y soledad: «Brevemente, un hombre así [es decir, un solitario, H. A.] deduce siempre una cosa de otra y lo piensa todo con sumo rigor». La lógica es el pecado de la soledad; de ahí la tiranía de lo demostrable contundentemente: la conquista por medio de los solitarios. (Cita de Lutero, «¿Por qué huir de la soledad?», *Escritos edificantes* 6, 158).[1] En toda comunidad se pone de manifiesto la insuficiencia de la lógica en forma de una pluralidad de opiniones, que no pueden ponerse de acuerdo por la fuerza ineludible de los argumentos. «Deducir siempre lo uno de lo otro» significa prescindir de los hombres y del mundo, significa convertir una opinión cualquiera en premisa.

Agosto de 1951

[22] *Agosto de 1951*

Sobre: Heidegger, Heráclito, Λόγος.[1]
1. λέγειν = poner (p. 5). «Hacer que llegue a yacer lo que se presenta en su presentarse junto con lo que se presenta, dejar que yazca como algo que está situado delante ... Este poner, en el que dejamos que yazca junto lo que se hace presente desde sí como un hacerse presente, es el supremo y más amplio poner ... [Ha de medirse] en lo que para sí exige de nosotros un dejar que algo yazca.

Siempre que se trata de que se haga presente lo que se presenta en su presentarse, es necesario un dejar que algo esté yacente para nosotros delante de nuestra mirada. Este dejar yacer es esencialmente más difícil que todo otro tipo de poner o depositar ... El dejar yacer ... busca tan sólo apercibirse de lo que se hace presente en su presencia, para salvaguardarlo en ello. Cuando dejamos que yazca lo que se hace presente como tal, entonces subyace, en cada caso, lo presente en lo que se presenta. Lo presente emite junto un modo de ser, o sea, esencia junto. Esta acción conjunta se muestra a la actitud que deja yacer.»

a) ¿Podemos dejar que algo esté ahí yacente solamente porque podemos llevarlo a que esté depositado ahí? ¿Podemos dejar allí solamente donde somos nosotros los que también llevamos allí? ¿No están el huésped, la mesa y el fruto juntos solamente porque nosotros hemos puesto el fruto en la mesa para el huésped?

¿No podría ser tan «difícil» el dejar-yacer porque sólo pude conseguirse por el hecho de ponerlo?

Esta dificultad quizá podría resolverse entendiendo el «dejar» en el doble sentido de permitir e inducir. Como si dijera: me dejo operar (lo permito e induzco al médico), o dejo reparar mis zapatos. Dejar yacer significaría entonces: permitir que e inducir a que «lo que se presenta comparezca como lo que se presenta», es decir, que tenga lugar un estar junto.

b) ¿Quién o qué «exige de nosotros para sí» el dejar yacer? Sin duda no el estar junto, pues esto es aquello que manifiestamente ha de realizarse todavía.

c) En todo caso λέγειν convierte el «ser arrojado» en un «ser juntamente». Si el hombre habita en la «morada» del lenguaje y el «lenguaje es la casa del ser» (*Carta sobre el humanismo*), entonces el estar junto de la presencia significa que por primera vez en el λέγειν en el dejar yacer juntamente, es el ente particular, en el mismo sentido en que los miembros particulares de una familia son una familia por primera vez en la casa común. Por primera vez en su casa, donde se da un estar juntos, es el ser.

d) ¿Qué es lo opuesto al estar junto? (¿o al poner juntamente y separar entre sí, al identificar o distinguir?) Sin duda la deducción lógica, en la que ya no está junto lo presente con lo que se hace presente, sino que una cosa particular, desgarrada de la interconexión, lo absorbe todo en sí misma hipertróficamente: y eso siempre, también en la lógica, en la forma de la organización. Eso tiene una conexión con el mal radical.

2. p. 6: «Según el rango el poner a cobijo es lo primero en la recolección». Podría objetarse: pan y vino son lo primero según el rango en la recolección de espigas y en la vendimia. Está en contra el interés de Heidegger por pensar la acción humana sin la «producción de un efecto», como pura actividad «llevada a cabo» fuera de toda conexión teleológica (*Carta sobre el humanismo*). Aquí Heidegger piensa incluso la producción (de pan y vino) todavía en el sentido de la «acción», mientras que la acción normalmente es pensada según el modelo de la producción (medio-fin). El modelo: «producción de un efecto», es ya específicamente moderno; en él la producción en cierto modo se desgarra en un movimiento, en el que todos los fines específicos se desgajan como efectos que a su vez producen de nuevo. Esta es la moderna concepción de la historia. Heidegger tiene gran interés en desligar el producto del proceso de la actividad, para evitar el subjetivismo que se da en la τέχνη, con su εἶδος prescrito por el hombre.

Aristoteles: Πολιτικων:

1253 a 1: εκ τουτων ουν φανερον
ὅτι των φυσει ἡ πολις εστι, και
ὅτι ανθρωπος φυσει πολιτικον ζωον
. . . . διοτι δε πολιτικον ὁ ανθρωπος
ζωον πασης μελιττης και παντος
αγελαιου ζωου μαλλον, δηλον. . . .
λογον δε μονον ανθρωπος εχει των
ζωων. . . . ὁ δε λογος επι τῳ δηλουν
ἐστι το συμφερον και το βλαβερον,
ὥστε και το δικαιον και το αδικον.
. . . ἡ δε τουτων κοινωνια ποιει οἰκιαν
και πολιν. και προτερον δε τῃ φυσει
πολις ἢ οἰκια και ἕκαστος ἡμων ἐστιν.
το γαρ ὅλον προτερον αναγκαιον ειναι
του μερους . . . . ει γαρ μη αυταρκης
ἕκαστος χωρισθεις, ὁμοιως τοις αλλοις
μερεσιν ἕξει προς το ὅλον . . . .
ἡ δε ~~δικαι~~ δικαιοσυνη πολιτικον· ἡ γαρ
δικη πολιτικης κοινωνιας ταξις εστιν·
ἡ δε δικη του δικαιου κρισις.

[23]

¡Ay! El tiempo viene
con raudos pasos,
no se detiene.
Un año y otro año
a su cadena adhiere.
¡Ay! Qué temprano
ves el cabello blanco
y luego se pierde.

Y cuando de pronto
el tiempo
en noche y día se divide,
cuando el corazón
se demora,
¿no está en curso el juego
de la eternidad
con el tiempo?[1]

[24]

Aristóteles: *Πολιτικῶν* [Política], 1253a:
Ἐκ τούτων οὖν φανερόν, ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καί ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, [...] Διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καί παντὸς ἀγελαίου ζῴου, μᾶλλον, δῆλον. [...] λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· [...] ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστι τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· [...] ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. Καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν. Τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· [...] εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἕξει πρὸς τὸ ὅλον, [...] Ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις.[1]

1. El hombre es político φύσει porque sólo puede alcanzar la autarquía junto a otros. Solo, separado, es como una mano cortada.

2. El hombre es «más político» que los otros seres vivos porque tiene λόγος y en consecuencia puede distinguir entre lo útil y lo nocivo, lo justo y lo injusto. Por tanto, la κοινωνία radica en la capacidad de percibir (αἴσθησις) el propio interés, de distinguir entre lo justo y lo injusto. Y todo esto se da gracias al λόγος, que no sólo indica como la voz, sino que distingue.

3. Es específica de la πόλις la δικαιοσύνη; la δίκη es el orden de la κοινωνία, llamado πολιτική. Ésta consiste en la segregación de lo justo.

4. La polis, como un todo que se comporta con sus partes, es más que la οἰκία y más que el individuo.

5. La κοινωνία se da para vivir; la πόλις existe para vivir «bien».

La filosofía política entera después de Aristóteles asumió todo esto como cosa obvia e hizo un único descubrimiento nuevo: el poder.

El poder no puede descubrirse, pues ἄρχειν y ἄρχεσθαι están separados por el nacimiento. Por eso el problema sólo se hace esencial bajo las condiciones de la igualdad.

[25]

Sobre Sorel: «force-violence»:[1] «force» para la protección de lo existente, «violence» para imponer lo nuevo:

ἀρχή : comienzo y dominio.[2]

«Ut initium esset»:[3] comienzo del dominio sobre la tierra.

Poder en Maquiavelo: para fundar algo se necesita dictadura.[4]

Sorel refiere la «violence» a la revolución.

Se trata ahí de la tradición antigua, que ha de distinguirse de la cristiana y estoica, donde el poder es un efluvio de la omnipotencia de Dios o de la ley natural.

A [physei], por naturaleza.

Cuaderno VI

Septiembre de 1951 – noviembe de 1951

Cuaderno VI

Septiembre de 1951
[1] a [19] 121
Notas 932

Octubre de 1951
[20] 138
Notas 935

Noviembre de 1951
[21] a [22] 138
Notas 935

Índice de temas 860

Septiembre de 1951

[1] *Septiembre de 1951*

Tres aspectos:
El de la historia universal: donde se cepilla, caen virutas.[1]
El moral: no quieras que se haga a otro lo que no quieres que se te haga a ti.
El político: «L'affaire d'un seul est l'affaire de tous».[2]

[2]

Si empezamos pensando la acción con categorías medio-fin y la situación política fundamental con la categoría de la parte y el todo (individuo-sociedad, etc.), será inevitable utilizar a un hombre como medio y sacrificarlo como medio a un todo.

[3]

Se ha hecho mucho ruido con el tema de la fe en Dios, pero eso es comprensible si nos damos cuenta de que todas las relaciones humanas están fundadas en la fe. La posibilidad de la reserva mental descansa en la imposibilidad de mirar con saber genuino al corazón humano, aunque se trate del propio corazón. La imposibilidad de una seguridad basada en el saber por lo que se refiere a un hombre, se debe a las posibilidades de la libertad. Ambas cosas a la vez, la libertad y

la oscuridad del corazón, hacen imposible la investigación del hombre y engendran la fe, el amor y la esperanza como virtudes supremas en la esfera personal. Cuando estas virtudes se refieren a Dios, él es solamente el conjunto de las relaciones humanas. Lo malo ahí es solamente que, cuando se daba por asentado que Dios es el gran desconocido, se hacía como si se conociera al hombre.

Lutero lo sabía muy bien, y así lo pone de manifiesto en su afirmación de que la existencia de Dios es necesaria porque tiene que haber un ser en el que el hombre pueda confiar. Pero no se echa de ver por qué razón debe existir ese ser. ¿Podríamos decir que precisamente el rasgo esencial de desconocido que se da en el hombre constituye su semejanza con Dios?

De las tres virtudes, la de la fe es la más pequeña y la más indispensable. Sin fe las relaciones humanas no podrían durar ni un minuto en ningún nivel. La desconfianza completa es la absoluta falta de contacto, del mismo modo que la confianza completa es la más perfecta de las tonterías. En el fondo la fe no es ninguna virtud, sino que brota de la referencia recíproca de los hombres entre sí. La mera fe, ineludible para cualquier relación, puede corregirse siempre.

El amor robora la fe, le sustrae la constante posibilidad de corrección y precisamente por eso es tan peligroso. El amor no es ciego y no hace ciego; más bien es verdad lo contrario; pero el amor [se] encomienda a la oscuridad del corazón, que también para aquél sólo se aclara e ilumina por instantes. La iluminación de la oscuridad del corazón es el «coup de foudre». Dondequiera que se produzca semejante iluminación, es decir, dondequiera que el corazón se abra en el sentido más verdadero, hay amor.

Sin esperanza no es posible la fe ni el amor. La esperanza es la confianza de que la fe se mantendrá todavía mañana, o el acecho tembloroso ante la duda de si los corazones se cerrarán de nuevo.

La política existe para garantizar un mínimo de confianza. La ley que dice: si haces esto y lo otro, te sucederá aquello y aquello; el contrato que establece: si cumples esto y lo otro, yo cumpliré aquello y aquello, crean un marco de fiabilidad en lo imprevisible. También las costumbres hacen eso; y por ello la política y las constituciones son

tanto más necesarias cuanto menos podemos fiarnos de las costumbres, y así lo son particularmente en épocas de ampliación del mundo, en las que el choque de las costumbres y las moralidades arroja sobre todas ellas el cariz de lo relativo.

El engaño es la reservatio mentalis. Está previsto en la política pública, en la ley y en el contrato; pesan sobre él sanciones inmediatas, previstas y predichas. Es temible solamente en lo personal, porque allí no hay ninguna sanción posible.

El riesgo del amor, su «ceguera», está en que no cuenta ni puede contar con el engaño. Por eso, ¿es cierto que «quien se entrega al amor pide consejo a su vida?»[1]

La representación cartesiana de un Dios que nos engaña consecuentemente es un ejemplo representativo de la pesadilla de la desconfianza en todas las relaciones humanas, siempre presente en ellas, es la encarnación del prototipo del miedo a la reservatio mentalis.

[4]

Solidaridad: todos los conceptos de solidaridad llevan todavía huellas claras de la primera y originaria solidaridad de todos los hombres (o sea, del hombre) contra la naturaleza. Pero esa solidaridad de uno contra todo lo demás nunca está permitida entre los hombres. La afirmación de que «todos estamos en un mismo barco» es un ejemplo de la solidaridad falsa y absolutizada.

El concepto de grupo, con su referencia a la categoría de la parte y el todo, procede de la solidaridad del hombre contra la naturaleza.

[5]

Diferencia entre el mal radical y la maldad: la maldad es siempre egótica y precisamente por ello está ligada a otros; nunca es radical, pues brota siempre de motivos, lo cual significa que no tiene un origen propio. La maldad brota exactamente en su medida y cualidad de la

bondad humana, acerca de la cual se ha dicho con razón : «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino uno, Dios».[1] La bondad y la maldad humana están limitadas por el sí mismo.

Pero no puede decirse lo mismo del mal radical. Lo inquietante es que de él no brota nada radicalmente bueno. Las notas del mal radical son:

1. Falta de motivo y de mismidad.
2. Falta completa de imaginación; de ahí brota el fracaso completo de la compasión, también de la compasión consigo mismo.
3. La coherencia de lo puramente lógico está en sacar las últimas consecuencias de las premisas aceptadas y mantener a raya a los otros con el argumento: quien ha dicho A, debe decir también B.

Éstos son solamente los síntomas psicológicos del mal radical, no son el fin auténtico y la esencia del mismo.

[6]

El error de los filósofos ha sido siempre pensar que el hombre se comporta con los hombres como el ser con el ente, es decir, que así como el ser en cuanto fundamental principio operante convierte por primera vez al ente en ente, de igual manera el hombre (es decir, lo humano como ideal) convierte por primera vez al hombre en hombre. Y así como, con el fin de tomar en consideración la multiplicidad de los entes, los filósofos se conformaron con añadir «el otro» a las determinaciones fundamentales de «ens», «unum», «verum», de igual manera se creía que la pluralidad de los hombres quedaba suficientemente esclarecida si al sí mismo se añadía también el otro.

En cualquier caso, el hombre sólo puede comportarse con el hombre como el león con los leones. Ahí el concepto de hombre sigue siendo esencialmente una noción específica, es decir, un concepto animal. Porque se necesitaba el hombre lo mismo que el ser, el concepto de hombre quedó fijado en la representación de una especie animal modificada; en cambio, el concepto del hombre, a partir del cual se derivaba lo humano, fue elevado a la condición de un «ideal». Y en cada caso

entró a formar parte del ideal todo aquello por lo que el hombre había de distinguirse de los animales: lo racional, el lenguaje, la intención, el fin, etc. Este «ideal» proviene solamente de que nosotros no tenemos todavía un concepto de hombre sin referencia a la vida animal.

En el plano político esto ha significado fundamentalmente que el «ser humano» es monopolizado por determinados grupos. Donde más claro queda esto es en la teoría aristotélica de la «esclavitud»,[1] no sólo por las relaciones antiguas, sino también porque Aristóteles todavía no se avergonzaba de extraer abiertamente las consecuencias de sus ideas.

[7][1]

¿Qué está dado? Nunca se da sin más un material, que surge por primera vez de la destrucción parcial de la naturaleza. (Con el fin de obtener madera para la mesa, he de destruir el árbol como árbol.) Y la materia a su vez es la abstracción del material. ¿Se cifra la atracción de los «materialistas» en que se sabe que la materia como «prima causa» es algo engendrado por el hombre? ¿Es el producto del trabajo humano para el fin de un trabajo ulterior? ¿O es la base creada por el hombre mismo para el «human artifice»?

[8]

Lo universalizante en el trabajo: de árboles individuales hacemos leña, de vacas individuales hacemos carne, de plantas individuales hacemos hilo. Cuanto más organizado está el trabajo, con tanta mayor fuerza se impone esta universalización como materialización.

[9]

Parece que se nos ha dado solamente: la tierra para concedernos un lugar en el que podamos plantar una tienda en el universo (o sea, el

espacio); la vida como el lapso para nuestra permanencia (o sea, el tiempo); y la «razón» para guiarnos en la instalación doméstica aquí durante un tiempo, y entonces, cuando el morar está resuelto finalmente, para terminar en la admiración de que existe algo así como tierra, universo, vida y hombre. Pero algo así como «fin» no puede descubrirse con la mejor voluntad en toda la organización.

[10]

«Dejar ser»: a saber, entre los universales tachar lo «otro», tachar el ser otro que ... Esta falta de referencia no es aislamiento, sino que es solamente un quitar del medio los fines, desligar las cosas del nexo final. Lo hizo siempre lo «bello», por lo menos en la definición kantiana. Aquí está la conexión entre lo verdadero y lo bello.

[11]

América: lo políticamente nuevo:[1]
1) El hecho de la constitución, el establecimiento de la ley suprema, que ha de estar asegurada contra todas las pretensiones de dominio, la de los particulares, la de los pocos y la de la mayoría. Por primera vez en el momento de la constitución se puso un comienzo, y se puso por primera vez sin violencia, sin ἄρχειν y ἄρχεσθαι.

2) La división de poderes como división de la soberanía. Es decisiva a este respecto no la fórmula de Montesquieu sobre el poder ejecutivo, el legislativo y el judicial, sino la división despreocupada de competencias entre el gobierno federal y los Estados.

3) La ley suprema del país no sólo son la constitución y las leyes adecuadas a ella, sino también los contratos. Ahí está la razón de los dos tercios de mayoría del senado. Aquí por primera vez la política exterior se ha convertido en política interior. Aquí hay de hecho una referencia a una organización política de la humanidad.

[12]

Marx pone a Hegel de pies a cabeza, y Nietzsche invierte el platonismo; así se realiza el final de la filosofía occidental. Ambos querían realizar lo que hasta ese momento solamente se había pensado; preparaban –¿o presentían?– con ello el camino totalitario, que también quiere convertir en realidad lo pensado, aunque sólo sea imaginado.

Desde aquí [ha de entenderse] la objeción de Nietzsche contra Platón: lo «suprasensible» no existe, debe su origen a los sentidos (de ahí la importancia que Nietzsche otorgaba siempre a la génesis de la moral, a los «conceptos de valor», etc.); lo «suprasensible» cognoscible es en verdad la ley de lo sensible, ante la cual nosotros de ninguna manera hemos de comportarnos como cognoscentes; más bien, nosotros podemos realizarla en lo sensible cuando la conocemos y renunciamos al prejuicio de [tenérnoslas que haber] con algo suprasensible, es decir, con algo que se sustrae esencialmente a la capacidad del hombre. Lo bueno, verdadero y bello puede aprehenderse en lo sensible y crearse allí. La creación de lo bueno, verdadero y bello rebasa el conocer, es más, constituye el antídoto frente al conocimiento, es el movimiento contrario al nihilismo, en el que termina el conocimiento. El nihilismo es el final de un conocimiento que afirmaba: lo sensible propiamente no es, y lo que propiamente es, lo «suprasensible», no es aprehensible para el hombre, no es el mundo del hombre.

La objeción de Marx contra Hegel dice: la dialéctica del espíritu del mundo no se mueve con ardides tras las espaldas de los hombres, cuyas acciones voluntarias en apariencia autónomas utiliza para sus fines, sino que es la forma humana de la actividad. Mientras esta actividad era «inconsciente» (es decir, mientras las leyes de la dialéctica no estaban descubiertas), se presentó como un acontecer en el que se revela lo «absoluto». Si dejamos de lado el prejuicio de que, a nuestras espaldas, se revela un «absoluto» a través de nosotros, y de que conocemos las leyes de la dialéctica, podemos realizar el absoluto.

En el momento de la acción se pone fatalmente de manifiesto:

1. Que lo «absoluto» y lo «suprasensible», lo verdadero, bueno y bello, no son palpables, pues nadie sabe en concreto qué es eso.

Es cierto que cada uno tiene un concepto de esto, pero cada uno se representa en concreto algo completamente diferente. En la medida que la acción está abocada a la pluralidad de los hombres, la primera catástrofe de la filosofía occidental, que a la postre en sus últimos pensadores quiere apoderarse de la acción, consiste en que la unión es imposible en concreto y la tiranía se hace necesaria en principio.

2. Que para el fin de la acción cualquier cosa puede valer como lo absoluto: la raza, la sociedad sin clases, etc. Todo tiene un fin por igual, «everything goes»[A]. Parece que la realidad opone una resistencia tan escasa a la acción como la que opone a las teorías más disparatadas que pueda ingeniarse un charlatán. Todo es posible.

3. Por el hecho de que se establece como fin algo absoluto, por ejemplo, la justicia o el «ideal» en general, como en Nietzsche, se hacen posibles ante todo acciones injustas, bestiales, porque el «ideal» y la justicia ya no existen como patrones, sino que se han convertido en fines que pueden conseguirse o producirse dentro del mundo.

Dicho de otro modo, la realización de la filosofía crea la filosofía, la realización de lo «absoluto» de hecho elimina realmente del mundo lo absoluto. Y así en definitiva la supuesta realización del hombre elimina simplemente a los hombres.

[13]

El platonismo invertido de Nietzsche visto en la verdad del arte, según la lección de Heidegger:[1]

Platón: Dios: ἰδέα (verdad); artesano: ὄν (orientado hacia la ἰδέα, la verdad, adecuado a ella); artista: εἴδωλον (un intento de producción de la ἰδέα, en él sólo puede salir a la luz una apariencia).

Nietzsche: si no hay ningún Dios que aporte las ἰδέαι, tampoco hay ninguna verdad. Pues el artesano entonces ya no produce cosas de acuerdo con su ser verdadero, de acuerdo con la ἰδέα, que lo dirige en la producción, sino de acuerdo con su utilidad; se pone en mar-

A Todo vale.

cha el funcionalismo del mundo. (Aquí se muestra que la vulgarización consecuente del mundo sólo puede ponerse en marcha en un mundo de fines, cuando ya no tiene vigencia la imagen platónica del mundo.) Para dar de nuevo verdad a un mundo despojado de la verdad, del ser verdadero, se requiere el artista, que ahora ya no da en la μίμησις una apariencia de la ἰδέα unitaria, contemplada en la multiplicidad de las apariciones, sino que crea libremente esta apariencia, sin poderle dar rango de ser. Así el creador de εἴδωλα se convierte en el tipo supremo de hombre. El arte no pasa de ser apariencia, εἴδωλον; pero esta apariencia se introduce en el lugar de la verdad.

Frente a esto habría que poner la concepción del arte en Goethe: el artista no imita (μίμησις) lo conocido en la naturaleza, sino el mostrarse de la naturaleza, es decir, la naturaleza en cuanto entra en el ámbito del hombre y, por cierto, este entrar mismo. Dicho de otro modo, su objeto no es el objeto de la experiencia, sino la experiencia misma. (Heinrich [Blücher].) Ésta da la verdad del ser en cuanto el ser se ofrece al hombre. («Ningún espíritu creado entra en el interior de la naturaleza.»)[2]

[14]

Todos somos «mudos de nacimiento». Aprendemos a hablar en la medida en que experimentamos que todo lo no dicho propiamente se queda sin realidad, o sea, en la medida en que estamos hambrientos de realidad. No hay ninguna realidad muda.

Y se da además la falsa identificación entre ocultarse y estar resguardado. Sólo podemos ponernos a cobijo mostrándonos, arriesgando el mostrarse. Nos sustraemos a los otros por el ocultamiento; pero sólo los otros, su amor, pueden ponernos a salvo. La reconditez no es posible en la plena soberanía del orgullo, que brilla y prospera en lo oculto.

[15]

La voluntad de poder en Nietzsche es esencialmente la voluntad de ir más allá de sí, no la voluntad inherente a un «sí mismo» de dominar a los otros. Más allá de sí, pero ¿hacia dónde? El más allá de sí atraviesa ciertamente los límites del sí mismo, pero topa con el vacío. Por eso es difícil eludir la sospecha de que también aquí estamos ante la cumbre del fenómeno moderno de un deshacerse de sí mismo. Si la soledad sin Dios no puede soportarse, parece obvia la conclusión de que la compañía de nuestro propio yo, que adquiere plena vigencia por primera vez en la soledad sin Dios, es lo verdaderamente insoportable en la soledad.

[16]

Del tratado *Genealogía de la moral.*

«Criar un animal que puede prometer; ¿no es éste el auténtico problema del hombre? ... Precisamente este animal olvidadizo con necesidad, en el que el olvido representa una fuerza, una forma de salud fuerte, se ha criado una capacidad contraria, una memoria con cuya ayuda se suspende en ciertos casos el olvido, a saber, en los casos en que hay que prometer. Con ello ... se consigue un activo no querer desprenderse de nuevo, un querer continuar y continuar lo querido una vez, una auténtica memoria de la voluntad. De esa manera, entre el originario "yo quiero", "yo haré", y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, puede intercalarse sin reparos un mundo de nuevas cosas extrañas, de circunstancias, incluso de actos de voluntad, sin que estalle esta larga cadena de la voluntad ... El hombre, para disponer en tal medida de antemano sobre el futuro, antes ha tenido que hacerse él mismo calculable, regular, necesario ..., a fin de poderlo aceptar para sí mismo como futuro.»[1]

Aquí, y no en la transvaloración de los valores, ni en el platonismo invertido, radica la fundación de una nueva «moral». La promesa es en forma tan central el problema moral por excelencia, como

el contrato, nacido de la capacidad de prometer, es el fenómeno central de la política. (¡Qué sorprendente que Nietzsche, una vez que en la *Genealogía de la moral* había comenzado con la promesa como un fenómeno positivo, pudiera manifestarse en forma tan negligente y despectiva sobre la teoría del contrato!) Aquí, y no precisamente en la «historia universal», está también la auténtica conexión entre historia y política; por cuanto la promesa es la «memoria de la voluntad», funda historia. La memoria de cara al futuro garantiza a éste el presente y el pasado en forma del no querer olvidar.

A este respecto es esencial que, en contraposición a Nietzsche, ni nos representemos a nosotros mismos ni a las circunstancias como «calculables»; lo grandioso en la promesa es que establece algo fiable precisamente en el material de lo incalculable, al que pertenecemos nosotros mismos. Lo esencial de toda moral debería ser que sólo las promesas tienen vigencia dentro de un mundo que en principio se deja como «incalculable», «irregular», «no necesario»; dentro del mundo de los hombres eso significa que fuera de la promesa no puede haber ningún «moralismo», que lo espontáneo sólo puede encontrar sus límites en la promesa, y que, por otra parte, este límite tiene que ser absoluto. Y sólo en este sentido ha de entenderse también lo que sigue: «Este ser que se ha hecho libre, que puede prometer realmente, este señor de la voluntad libre, este soberano, ¿cómo no habría de saber qué superioridad tiene sobre todo aquello que no ... puede aprobar por sí mismo ...? El hombre "libre", el poseedor de una larga voluntad inquebrantable, tiene también su medida de valor en esta posesión».[2]

El orgullo (el honor del hombre) consiste precisamente en asumir responsabilidad en el campo de lo incalculable, es el «saber orgulloso ... de este poder sobre sí mismo y el destino».[3]

[17]

Sobre el enjuiciamiento de acciones:
(Moral): la ética de responsabilidad[1] llama buena una acción cuando ésta, con independencia de todos los motivos, encaja en el «mundo»,

se adapta a él y realiza en él lo pretendido. Presupone con toda inocencia que el hombre encaja en el mundo, es de este mundo y puede realizar lo que quiere. O bien, en un anterior estadio «más primitivo» (y notemos que toda «moral primitiva» es ética de responsabilidad, es pragmática) se presupone que se trata solamente de la recta estructura del mundo, y que lo injusto es el delito objetivo, juzgable, cometido voluntaria o involuntariamente, contra la estructura en la que está simultáneamente articulado el hombre. En este sentido toda ética de responsabilidad es mundana y pragmática.

En América el pragmatismo surgió del sentimiento de responsabilidad y no a la inversa. La impiedad americana, que tiene muy poco en común con el ateísmo europeo, está estrechamente enlazada con ambos e implica simplemente un decidido ser de este mundo. Pero, de todos modos no –o ya no– en el sentido de estar incluido en lo existente y previamente dado, sino en el sentido de la responsabilidad por el encauzamiento del mundo. En consecuencia, el mal nunca es maldad («wickedness»); digamos que en América no se cree en la maldad. Más bien, es simplemente aquel mal («evil») que se encuentra objetivamente tanto en la naturaleza como en la naturaleza del hombre y que, como componente objetivamente constatable del mundo, ha de ser eliminado.

La mala conciencia es la mala conciencia del propio fracaso. No es «culpa», no implica ninguna duda de los propios motivos, es expresión de la debilidad más que «culpa». En lugar de la fe en el hecho de que estamos incluidos en este mundo se introduce la confianza en que la fuerza humana puede componérselas con el mundo dado y con el mal en él.

La ética de la intención propiamente no juzga las acciones en general, sino solamente la voluntad que las mueve. Puesto que el hombre no es de este mundo, en las acciones sólo puede realizar lo que propiamente él no ha querido, y sus acciones lo enredan en el mundo, en la lejanía y en la culpa. Aunque el hombre no es de este mundo, sólo puede conocer y juzgar las cosas de este mundo, aunque sea en forma transitoria. No conoce su patria. A partir de esta persuasión ha sido descubierta la «oscuridad del corazón humano». Propiamente, el hombre

no puede juzgar su propia voluntad, pero está allí solo ante el juicio; este juicio está reservado a Dios. El juicio final es esencialmente el día en que experimentaremos qué fue justo y qué fue injusto.

La desconfianza justificada frente a todo moralizar no procede tanto de la desconfianza ante los patrones del bien y del mal, cuanto de la desconfianza ante la capacidad del hombre para el juicio moral, para juzgar acciones bajo el punto de vista de la moral. El ético de la responsabilidad y el pragmático no se interesan por los motivos, y el ético de la intención no puede conocerlos. O bien, el pragmático no necesita ningún juicio moral, porque él está persuadido del origen no humano, «natural», «no culpable» del mal; y el ético de la intención nunca puede aplicar concretamente sus patrones.

En la época moderna se dieron tres grandes soluciones a este dilema: Kant, Hegel, Nietzsche.

Lo grandioso de la solución kantiana está en que el imperativo categórico, a saber, actúa de tal manera que el principio de tu acción pueda convertirse en ley general, enmarca la pregunta moral fuera del problema de conciencia del individuo (cara a cara ante Dios) y la sitúa en la pluralidad de los hombres. Y esto aunque también en Kant la causalidad iniciada por el hombre y su voluntad actúa dentro de una causalidad de la naturaleza que en principio es extraña para él, y que desfigura toda acción y frustra todo realizar. Ahora bien, por el hecho de que aquí Kant pone a los hombres o la humanidad en lugar del hombre, insinúa la posibilidad de un mundo enfrentado al que está dado. No es el hombre, sino que son los hombres los que no son de este mundo, y con ello están en condiciones de erigir en el mundo y contra él su propio mundo «moral».

Lo que da miedo en la solución kantiana es el hecho de que aquí los hombres no son de este mundo ni de aquel otro, sino que son habitantes de un mundo futuro, el hecho de que en cierto modo se les quita la patria bajo los pies, se quita en cuanto ella contiene siempre el origen pasado.

Hegel: la solución de Hegel cambia el sentido del juzgar en general, y en su seguimiento el enjuiciamiento de acciones se ha depravado como un «moralizar».

La solución de Hegel es exactamente opuesta a la de Kant. Asume de Kant la discrepancia entre querer y realizar, que se deshace y vacía de sentido en el acontecer como el revelarse del espíritu, que es Dios. Puesto que las acciones humanas sólo tienen su sentido en el tapiz del acontecer tejido por el espíritu, donde son usadas y se consumen como material, el sentido humanamente pretendido o querido es moralmente neutral. El bien y el mal aparecen, se consumen en el modelo del tapiz, en el que todo tiene sentido, o sea, es bueno. Con ello el hecho de juzgar es sacado del mundo. Ni Dios mismo podría ya juzgar. Dios se revela, y el hombre goza del espectáculo. Sólo hay sentido para la contemplación; todo sentido pretendido es una ilusión. Si todo ser es en verdad devenir, entonces toda acción es en verdad acontecer. No fue Nietzsche sino Hegel el que eliminó la moral.

Nietzsche sigue a Hegel y menosprecia a Kant, pues quiere liquidar la moral. Pero sólo se puede liquidar la moral cuando se elimina la acción. Nietzsche da la vuelta a Hegel por cuanto en él ya no es el hombre el que contempla el espectáculo divino de la autorrevelación del espíritu, sino que es Dios el que contempla el espectáculo humano del «eterno retorno». El «eterno retorno» es el «circulus vitiosus deus», el espectáculo eternamente repetido del acontecer humano, ante el cual exclamar «da capo» es divino, es una prueba de la participación en lo divino. Es un espectáculo que se repite siempre porque hay uno que «quiere verlo de nuevo por toda la eternidad tal como fue y es..., uno que precisamente tiene necesidad de este espectáculo y lo hace necesario: porque se necesita a sí mismo y se hace necesario siempre de nuevo» (*Más allá del bien y del mal*, 56).[2] Ahí tenemos la prueba de la existencia de Dios en Nietzsche. ¿Cómo? Un espectáculo tan colosal como la historia del hombre ¿no iba a tener ningún espectador que esté sentado fuera de los actores, en el más allá del escenario, en el espacio de los espectadores? El «superhombre», cuyo signo esencial es el «amor fati», es el hombre divino, que está en condiciones de hacer compañía a Dios en el espacio de los espectadores. Ésta es la salida del «nihilismo» en Nietzsche, cuya única definición radical es: «Sacrificar a Dios por la nada, este misterio para-

dójico de la última crueldad, le quedó ahorrado a la generación que ahora viene» (ibíd., 5).[3]

Todos los nuevos «valores» de Nietzsche son cualidades que debería tener el Dios para poder gozar del espectáculo, y que el «superhombre» ha de «cultivarse» para sí mismo. Y por eso la compasión es el máximo peligro, porque induce a quedar enganchado en detalles y dejar que pase desapercibido lo grandioso del todo. La desesperación de Nietzsche es la duda acerca de si hay un Dios que contempla. Pero si hay un espectador, está salvado el sentido del espectáculo, el sentido del acontecer en la tierra. Por cuanto el eterno retorno de hecho es la máxima aproximación del devenir al ser, el espectador que exclamara «da capo» estaría en el ser, es decir, mediante su exclamación «da capo» salvaría el devenir para el ser.

Es evidente que aquí no se puede hablar de ningún enjuiciamiento. La invocación del espectador que a la vez ha de dar testimonio procede de una soledad que no se había experimentado antes, de una soledad en la que por primera vez podía hacerse corruptor el descuido fundamental de la pluralidad de los hombres por parte de la filosofía occidental. El espectador que ha de dar testimonio es el fundamento auténtico de la valoración nietzscheana del arte, que es juzgado desde el artista (desde el espectador, desde aquel que sólo acepta la experiencia de la experiencia y lo valora todo desde allí, no lo juzga).

La soledad radical se da por primera vez cuando al hombre no le hacen compañía ni Dios, ni los dioses, ni su «obra» (o la humanidad imaginada, la posteridad, etc., que tiene algo que decir), ni su mismidad. En la filosofía de Nietzsche la mismidad se disuelve en la añoranza del superhombre; por primera vez en este desamparo del sí mismo aparece el fenómeno moderno de la soledad.

Si el historicismo disolvió los llamados valores y con ello sustrajo a la facultad del juicio el suelo inconsciente a él mismo o, mejor dicho, lo despojó de su fuerza auténtica, la invocación nietzscheana del espectador Dios es solamente la última consecuencia del historicismo.

Con la disolución del sí mismo, con la moderna carencia de sí mismo, comienza la acción diabólica, pues sin la mismidad ya no puede establecerse de ninguna manera un contacto con los otros. (Así el lla-

mado desprendimiento cristiano de sí mismo sólo pudo funcionar porque la preocupación sumamente impregnada del sí mismo se centraba en torno a la salvación de la propia alma.) Falta de contacto es psicológicamente el estado en el que todos los demás se han hecho superfluos.

A pesar de todo, es enigmática la cuestión de por qué sólo a Kant se le ocurrió la idea de abordar el juicio como una facultad separada.

[18]

La pregunta central de una política futura será siempre el problema de la legislación. La respuesta del Estado nacional fue que da leyes quien es soberano: el monarca, el Estado, el pueblo, la «volonté générale», la nación, es decir, quien tiene el poder de querer. En ello va implicado que el hombre, y no Dios ni la naturaleza, es soberano en la tierra; la pregunta es solamente a quién incumbe la representación de esta soberanía. El tema lleva inherente que las leyes dependen de la voluntad, y que determinadas corporaciones o determinados hombres han de ser dotados del poder de querer, de querer por otros. La voluntad de poder en Nietzsche es solamente la inversión de este poder de querer, tal como en su época se expresaba en todos los Estados soberanos. Se trataba de una idea típica del siglo XIX. En efecto, para tener el poder de querer tiene que haber primero una voluntad que quiere el poder de querer; o bien, para poder querer, he de querer querer. De ahí que Heidegger diga: la voluntad de voluntad es voluntad de poder.

El hecho de que he de tener poder para poder querer, convierte el problema del poder en un hecho político central de toda política que se funde en la soberanía, o sea, de todas las políticas con excepción de la americana.

[19]

Nietzsche, *La gaya ciencia*, 109: «Guardémonos de decir que la muerte es opuesta a la vida. Lo vivo es solamente una modalidad de lo muerto, y una modalidad de tipo muy peculiar».[1] Ha de compararse con esto la identificación de ser y vida (*Voluntad de poder*, o *Más allá del bien y del mal*) como lo único que conocemos como ser. La contradicción es aparente; si reflexionamos más a fondo se pone de manifiesto que aquí está el punto donde la moral de Nietzsche habría alcanzado casi su justificación metafísica. El hecho de que el viviente es el único ser se sigue con toda naturalidad de la filosofía occidental; se trata solamente de una nueva denominación del antiguo «actu», al que se contrapone lo meramente en «potencia»: la materia anorgánica. Propiamente el en «actu» está rodeado por la materia como «potencia» (a esto se refiere todavía lo envolvente de Jaspers). Es esencial la idea de la rareza de lo vivo. Con ello se tiende el puente hacia lo raro en la valoración moral y hacia el desprecio del término medio. Y es más esencial todavía que con ello se traza el puente hacia una «nueva» especie de verdad, de una verdad que ya no tiene que medirse en el término medio, en lo cotidiano, en lo conocido a todos, en lo comprobable en todo tiempo. La verdad puede ser «rara», «súbita» como «el relámpago». Aquí está la auténtica conexión entre Nietzsche y Heidegger. Si la vida es ser, «lo más vivo» es lo que está dotado de mayor grado de ser. Si la vida es solamente una forma muy rara de lo muerto, entonces lo más raro es lo más vivo y lo más entitativo. («El ser se muestra en lo súbito y raro / nosotros espiamos, velamos, nos balanceamos.»)[2] En consecuencia el término medio es decadencia, tendencia a la universalidad de lo muerto. Véase también Nietzsche, *El eterno retorno. Escritos póstumos*, 1881, 23: «Todo nuestro mundo es la ceniza de innumerables seres vivos ...».[3]

Nietzsche: «La ilusión política ... es sobre todo la mundanización ... Su fin es el bienestar del individuo fugaz ...»[4]

En el imperativo categórico de Nietzsche el mayor peso recae sobre la siguiente pregunta. En todo lo que quieras hacer has de preguntarte: ¿es cierto que quiero hacerlo innumerables veces? (ibíd. 28)[5]

«... vivir de tal manera que queramos vivir de nuevo y queramos vivir así por toda la eternidad» (ibíd., 36).[6]

Octubre de 1951

[20] *Octubre de 1951*

Faulkner: «The past is never dead; it is not even past».[1]

Noviembre de 1951

[21] *Noviembre de 1951*

Sobre «Edificar-habitar-pensar»[1] de Heidegger:

p. 2: «La lengua sigue siendo la señora del hombre. Quizá sea sobre todo la inversión hecha por el hombre de esta relación de dominio lo que arroja su esencia a lo inhóspito».

¿Por qué relación de dominio? ¿'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος?[A] ¿Es la lengua «originaria» de origen divino, la palabra de Dios, aquello a lo que el hombre puede obedecer o desobedecer en la transformación de la palabra en lenguaje? ¿Esta «palabra originaria», el λόγος ἐν ἀρχῇ, es la que da la norma del pensamiento, y la da como una norma extrahumana, «suprahumana?»

p. 3: «La forma en que propiamente los hombres estamos en la tierra es ... el habitar. Estar en la tierra como mortal significa: habi-

A [en arche en ho logos], al principio era la palabra.

tar». Ser hombre = habitar la tierra = estar en la tierra como mortal; en eso se cifra la fugacidad de la relación humana con la tierra, el hecho de que «el hombre no es de este mundo», de modo que está en él solamente en la forma del habitar. Esto implica su mortalidad. Es distinta la condición de los dioses, cuya inmortalidad acredita precisamente su condición terrestre. Ellos garantizan a los mortales la inmortalidad de la morada, en la que éstos entran y de la que salen de nuevo. De ahí la doble relación del hombre: con los inmortales dioses terrestres en virtud de la gratitud por la tierra, y con el extraterrestre Dios eterno (¡no inmortal!), que se hace «visible» a los mortales sólo a causa de su mortalidad.

El hecho de que el hombre «sea capaz de la muerte» (Aquiles) le confiere una superioridad no sólo sobre todos los otros habitantes de la tierra, sino también sobre los dioses; le da una relación con algo no terrestre; de ahí que los dioses sean impíos; y el hombre, en cambio, sea solamente un ser desamparado por Dios.

Cuando el hombre desdiviniza la tierra, le roba su inmortalidad y con ello se despoja a sí mismo de la morada para su mortalidad. Esto puede suceder por una tergiversación de Dios. En el cristianismo, el hombre se ha hecho conscientemente casi apátrida en la tierra; es obvio que esto no se logró, pero sí se realizó la desdivinización de la tierra, es decir, la pérdida de la patria inmortal de los mortales.

En esta tierra desdivinizada, que no ofrecía ya ninguna morada, luego los hombres también se instalaron todavía sin Dios.

p. 3: habitar = estar en la cercanía como vecino.

p. 12: «Pertenece más bien a la esencia de nuestro pensamiento el puente mencionado, a fin de que mantenga la lejanía respecto de este lugar».

Pensar en = mantener la lejanía respecto de algo es la imaginación real, por contraposición a la representación, de un lado, y al recuerdo, de otro.

[22]

Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, I, cap. 2: contra Hobbes: el impulso original del hombre no es la guerra de todos contra todos, sino la huida de todos frente a todos. Por eso, el comienzo de la sociedad no es la renuncia al poder en aras de la seguridad, sino el conocimiento del miedo común. «La crainte porterait les hommes à se fuir; mais les marques d'une crainte réciproque les engageraient bientôt à s'approcher».[1]

Capítulo 3: «L'objet de la guerre, c'est la victoire; celui de la victoire, la conquête; celui de la conquête, la conservation».[2]

«La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre.»[3]

Cuaderno VII

Noviembre de 1951 – enero de 1952

Cuaderno VII

Noviembre de 1951

[1] a [2]	143
Notas	936

Diciembre de 1951

[3] a [7]	145
Notas	936

Enero de 1952

[8] a [13]	153
Notas	941

Índice de temas 861

Noviembre de 1951

[1] *Nov. 1951*

Todo hombre es, naturalmente, más que todo cuanto hace o piensa, más que cuanto pudiera pensar o hacer jamás. Su auténtico orgullo, el orgullo de lo natural, terrestre y humano, se cifra en que la esencia auténtica que cada uno tiene se va del mundo junto con él; no le sobrevive como una cosa, sino que es mortal como él y se pierde tan irremisiblemente como esta «esencia»; mientras vive, es indudablemente real.

El elemento demoníaco en el genio se cifra en que éste se encuentra constantemente ante el peligro de que en él se invierta la relación, de que lo engendrado por él en verdad (y no sólo en el prejuicio del bufón) es más que él mismo. Su maldición consiste en que, como hombre, está constantemente en concurrencia con sus acciones y obras, acechado por la angustia de no ser digno de ellas. (De aquí brota el miedo de muchos hombres «creadores», un miedo que se entiende falsamente a sí mismo, el de que la obra más reciente no sea «mejor» que todas las precedentes, o bien la angustia permanente que hay en el fondo de ese miedo, la angustia ante la posible interrupción de la productividad.) Tal angustia está justificada, aunque precisamente en el genio no se invierte nunca la natural relación fundamental entre obra y creador.

En efecto, tan pronto como se produce esto, en lugar del genio tenemos ante nosotros al literato, al intelectual, con total independencia del grado de calidad de lo producido. Lo específicamente indignante y repugnante del intelectual consiste en que incluso sus peores cosas son todavía mejores que él mismo. Por tanto, aquí se produce

realmente la inversión de una fundamental relación humana que amenaza constantemente al genio. De ahí el difundido odio a los intelectuales y el asco que irremisiblemente provoca el contacto con ellos.

[2]

Las leyes regulan el ámbito «político», es decir, el ámbito del entre del mundo humano. Dondequiera que se atraviesa este entre, que establece distancia y a la vez unión, y como tal constituye el espacio en el que nos movemos y comportamos los unos con los otros, por ejemplo, en el amor, las leyes dejan de tener validez, pierden su importancia.

Las leyes no pueden dictarse para un ámbito cualquiera fuera del estrictamente «político». Me protegen de la injusticia del otro, y protegen al otro de la injusticia que yo pueda infligirle. Pero nunca han de pretender protegerme a mí mismo de mí mismo, como todas las leyes contra el vicio, el juego, la embriaguez, etc. Toda irrupción de la moral o del razonamiento moralizante en la política que va más allá del concepto de la injusticia cometida contra el otro, es siempre un ataque a la libertad.

Prácticamente esto significaría: una legislación contra el alcoholismo sólo puede castigar a aquel que vende estupefacientes en el mercado negro, o sea, que daña a otro por el hecho de enriquecerse con su adicción; no puede castigar al comprador que se inyecta la morfina a sí mismo. Esto no le importa a nadie mientras el consumidor de morfina no incurra en la criminalidad.

En relación con esta pregunta dice Montesquieu: «Il est aisé de régler par des lois ce qu'on doit aux autres; il est difficile d'y comprendre tout ce qu'on se doit à soi-même» (*El espíritu de las leyes*, VII, cap. 10).[1]

Diciembre de 1951

[3] *Diciembre de 1951*

Montesquieu, *Sobre el espíritu de las leyes*:
I, 1: «... les lois sont les rapports qui se trouvent entre! ... [une raison primitive] et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux»[A].[1]

Las leyes regulan el ámbito del entre.

I, 3: «L'objet de la guerre, c'est la victoire; celui de la victoire, la conquête; celui de la conquête, la conservation».[2]

(Y precisamente esto ya no es cierto. The aim of war is extermination even at the cost of victory. The aim of victory is annihilation even at the cost of making the victory meaningless; the aim of conquest is the permanent transforming of reality into the totalitarian fiction even at the price of not being able to conserve what one has.)[3]

I, 3: «La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre».[4]

(El entre es regulado por la razón, en la que todos pueden unirse. Ella es como en Hobbes el Deus ex machina. En Hobbes redime de la guerra de todos contra todos; en Montesquieu es positivamente la fuente de la ley. Pero como las leyes son distintas en las diversas formas de Estado, la razón presupone la voluntad o el suceso que una forma específica de Estado ha querido, o bien acepta como existente.)

II, 2: «... la division de ceux qui ont droit de suffrage est, dans la république, une loi fondamentale»[5] (a saber, para impedir una «sociedad sin clases» en el Estado de la «igualdad»).

II, 4: el poder de los sacerdotes, peligroso en la república, en el despotismo es el único «qui arrête seul la puissance arbitraire».[6]

(Cuando se da el poder arbitrario, se convierte en bendición todo lo que no es arbitrario. Montesquieu aduce como ejemplos Portugal y España.)

A Este pasaje está marcado al margen con lápiz.

III, 1: «Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel; et son principe, ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir»[A].[7]

(Cf. sobre esto el *Análisis* de D'Alembert: «Quant au principe des trois gouvernements, celui de la démocratie est l'amour de la république, c'est-à-dire de l'égalité».[8] «Amour» = «amor appetitus quidam»,[9] ὄρεξις[B]. Todas las pasiones formadoras del Estado: «vertu» o «passion de l'egalité», «Honneur» o «passion de distinction», «Crainte» o «passion de déstruction» (?), en un sentido totalmente abstracto no se dirigen a los hombres, sino a lo que es común a los hombres que viven juntos en este Estado.)

IV, 3: Despotismo: «Il n'a point à délibérer, à douter, ni à raisonner; il n'a qu'à vouloir».[10]

(¡Este querer está suprimido precisamente en las formas totalitarias de Estado, que pretenden realizar la «voluntad» de la naturaleza o de la historia!)

IV, 8: Trabajo: Jenofonte, *Memorabilia*, V: «La plupart des arts ... corrompent le corps de ceux qui les exercent; ils obligent de s'asseoir à l'ombre, ou près du feu: on n'a de temps ni pour ses amis, ni pour la république». Citado según Aristóteles, *Politica*, III, 4.[11]

«On était donc fort embarrassé dans les républiques grecques. On ne voulait pas que les citoyens travaillassent au commerce, à l'agriculture, ni aux arts; on ne voulait pas non plus qu'ils fussent oisifs. ... Il faut donc regarder les Grecs comme une société d'athlètes et de combattants.»[12]

V, 9: «La pesanteur des charges produit d'abord le travail; le travail, l'accablement; l'accablement, l'esprit de paresse».[13]

V, 10: «Le gouvernement monarchique a un grand avantage sur le républicain: les affaires étant menées par un seul, il y a plus de promptitude dans l'exécution. Mais, comme cette promptitude pourrait dégénérer en rapidité, les lois y mettront une certaine lenteur».[14]

A Este pasaje está marcado al margen con lápiz.
B [orexis], aspiración a algo.

V, 13: «Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied, et cueillent le fruit. Voilà le gouvernment despotique».[15] 14: «... on tire tout de la terre, on ne lui rend rien; tout est en friche, tout est désert».[16]

V, 14: «Le gouvernement despotique a pour principe la crainte. ... Tout y doit rouler sur deux ou trois idées; il n'en faut donc pas de nouvelles! ...

Un pareil État sera dans la meilleure situation, lorsqu'il pourra se regarder comme seul dans le monde ...

Comme le principe du gouvernement despotique est la crainte, le but en est la tranquillité; mais ce n'est point une paix, c'est le silence de ces villes que l'ennemi est près d'occuper».[17]

V, 16: «Dans le gouvernement despotique, le pouvoir passe tout entier dans les mains de celui à qui on le confie. Le vizir est le despote lui-même, et chaque officier particulier est le vizir. ... Enfin, la loi étant la volonté momentanée du prince, il est nécessaire que ceux qui veulent pour lui, veuillent subitement comme lui».[18]

(Se contrapone a esto el principio totalitario del caudillo: en cada subjefe toma cuerpo la voluntad del caudillo, pues en él se encarna la voluntad de la naturaleza o de la historia. Las leyes de la naturaleza y las de la historia, que son imitadas, se comportan como leyes del movimiento: ¡de ahí los movimientos!)

VI, 5: «Machiavel: ce grand homme».[19]

VII, 4: «Les républiques finissent par le luxe; les monarchies par la pauvreté».[20]

VII, 9: Femmes: «... cet art qu'ont les petites âmes d'intéresser les grandes ...».[21]

VIII, 1: «La corruption de chaque gouvernement commence presque toujours par celle des principes».[22]

VIII, 3: «Dans l'état de nature, les hommes naissent bien dans l'égalité, mais ils n'y sauraient rester. La société la leur fait perdre, et ils ne redeviennent égaux que par les lois».[23]

(Cf. D'Alembert, *Análisis*: «L'intérêt, le besoin, et le plaisir, ont rapproché les hommes; mais ces mêmes motifs les poussent sans cesse à vouloir jouir des avantages de la société sans en porter les char-

ges; et c'est en ce sens qu'on peut dire, avec l'auteur, que les hommes dès qu'ils sont en société, sont en état de guerre».[24] O sea, exactamente lo contrario de la tesis de Hobbes.)

VIII, 5: «Plus ces Etats [despotiques, H. A.] ont de sûreté, plus, comme des eaux trop tranquilles, ils sont sujets à se corrompre».[25]

(Cf. D´Alembert, *Análisis*: «Un seul gouvernement ... fait du genre humain qu'un corps exténué et languissant, étendu sans vigueur sur la surface de la terres».)[26]

(Todo esto probablemente ya no es sostenible por la introducción del principio del <u>movimiento</u>. Pero es posible que un movimiento rechazado hacia sí mismo a la postre lo reduzca todo a cenizas.)

VIII, 8[A]: «La plupart des peuples d'Europe sont encore gouvernés par les mœurs. Mais si par un long abus du pouvoir, si par une grande conquête, le despotisme s'établissait à un certain point, il n'y aurait pas de mœurs ni de climat qui tinssent; et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffrirait, au moins pour un temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres».[27]

(Cf. Hegel,[B] *Lecciones sobre historia de la filosofía. Introducción*, C. I, 233).[28]

VIII, 10: «Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse,[C] parce qu'il est corrompu par sa nature. Les autres gouvernements périssent, parce que des accidents particuliers en violent le principe: celui-ci périt par son vice intérieur, lorsque quelques causes accidentelles n'empêchent point son principe de se corrompre».[29]

(Cf. D'Alembert, *Análisis*: «La perfection de ce gouvernenent [id est tyrannique, H. A.] en est la ruine».)[30]

VIII, 20: «Que si la propriété naturelle des petits états est d'être gouvernés en république; celle des médiocres, d'être soumis à un monarque; celle des grands empires, d'être dominés par un despote; il suit que, pour conserver les principes du gouvernement établi, il faut maintenir l'état dans la grandeur qu'il avait déjà».[31]

A Sobre este resumen, que comienza en la p. 14 del original, H. A. escribió dos líneas en taquigrafía que no hemos podido descifrar.
B En este lugar sigue línea y media en taquigrafía que no hemos podido descifrar.
C Parte de la frase está marcada al margen con lápiz en el original.

VIII, 21: «le souhait de Néron, que le genre humain n'eût qu'une tete»[A].[32]

Prefacio: «L'homme, cet être flexible, se pliant, dans la société, aux pensées et aux impressions des autres, est également capable de connaître sa propre nature lorsqu'on la lui montre, et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe».[33]

X, 3 (Droit de conquête).

«Car, de ce que la société serait anéantie, il ne s'ensuivrait pas que les hommes qui la forment dussent aussi être anéantis. La société est l'union des hommes[B], et non pas les hommes; le citoyen peut périr, et l'homme rester».[34]

X, 16: «Lorsque la conquête est immense, elle suppose le despotisme. Pour lors l'armée répandue dans les provinces ne suffit pas. Il faut ... [une] milice [qui] doit ... faire trembler tous ceux à qui on a été obligé de laisser quelque autorité dans l'empire».[35]

XI, 5: «Il y a aussi une nation dans le monde qui a pour objet direct de sa constitution la liberté politique».[36]

XI, 6: «La loi, qui est en même temps clairvoyante et aveugle ...

... moi qui crois que l'excès même de la raison n'est pas toujours désirable ...».[37]

XII, 2: «La liberté philosophique consiste dans l'exercise de sa volonté... La liberté politique consiste dans la sûreté ...».[38]

XII, 4: «C'est le triomphe de la liberté, lorsque les lois criminelles tirent chaque peine de la nature particulière du crime. Tout l'arbitraire cesse: la peine ne descend point du caprice du législateur, mais de la nature de la chose; et ce n'est point l'homme qui fait violence à l'homme».[39]

XII, 19: «... il y a des cas où il faut mettre, pour un moment, un voile sur la liberté, comme l'on cache les statues des dieux».[40]

XII, 30 (nota a pie de página, despotismo en Persia): «On mit Cavade, dit Procope, dans le château de l'oubli. Il y a une loi qui détend de parler de ceux qui y sont enfermés, et même de prononcer leur nom».[41]

A Marcado con tinta al margen en el original.

B Frase que en el original fue subrayada posteriormente con lápiz.

XV, 2: «La liberté de chaque citoyen est une partie de la liberté publique ...[42]

Ce qui fait que la mort d'un criminel est une chose licite, c'est que la loi qui le punit a été faite en sa faveur».[43]

XIX, 9: «La paresse est l'effet de l'orgueil; le travail est une suite de la vanité».[44]

XIX, 6: «Il y a cette différence entre les lois et les moeurs, que les lois règlent plus les actions du citoyen, et que les mœurs règlent plus les actions de l'homme. Il y a cette différence entre les mœurs et les manières, que les premières regardent plus la conduite intérieure, les autres l'extérieure».[45]

XXIII, 17 (Sobre Grecia y el número de sus habitantes):

«Il ne devait y avoir qu'un certain nombre d'hommes libres, pour que les esclaves fussent en état de leur fournir la subsistances».[46]

XXIV, 10: «Il n'y ... a jamais eu [de sectes de philosophie] dont les principes fussent plus dignes de l'homme, et plus propres à former des gens de bien, que celle des stoïciens».[47]

XXVI, 20: «La liberté consiste principalement à ne pouvoir être forcé à faire une chose que la loi n'ordonne pas; et on n'est dans cet état que parce qu'on est gouverné par les lois civiles: nous sommes donc libres, parce que nous vivons sous des lois civiles.

Il suit de là que les princes, qui ne vivent point entre eux sous des lois civiles, ne sont point libres; ils sont gouvernés par la force; ils peuvent continuellement forcer ou être forcés. De là il suit que les traités qu'ils ont fait par force sont aussi obligatoires que ceux qu'ils auraient faits de bon gré ... un prince, qui est toujours dans cet état dans lequel il force ou il est forcé, ne peut pas se plaindre d'un traité qu'on lui a fait faire par violence. C'est comme s'il se plaignait de son état naturel».[48]

[4]

La coacción de lo forzosamente evidente, tal como se apodera del solitario y lo empuja a lo absurdo de una empresa no controlada por ninguna experiencia, sin duda está en la base de la identificación entre libertad y necesidad, o en la base de todos los intentos de deducir la libertad a partir de la necesidad.

La tiranía de la razón en nosotros, la coacción de la deducción necesaria, es en verdad una «dominación y sumisión de sí mismo»,[1] que precede y sobrevive a todo ser dominado y oprimido por el poder de la naturaleza y de los hombres.

El auténtico principio contrario a esta coacción es el comienzo. «Ut initium esset, homo creatus est.»[2] Al comienzo está siempre la fuente de la libertad. La tiranía de la razón no tiene ningún poder sobre este comienzo, porque el principio no es deducible desde la lógica de aquélla y porque la razón tiene que presuponer siempre el comienzo, para conseguir que funcione lo necesario.

De estas determinaciones fundamentales procede la gran pasión de todas las fundaciones, de todas las revoluciones, de todas las creaciones, en cuanto ellas quieren algo nuevo.

[5]

Es terrible que los hombres, simplemente para protegerse de asesinar y ser asesinados, se hayan puesto en condiciones bajo las cuales el uno es siempre juez del otro. Lo tremendo en las leyes no es la pena o el rigor de la exigencia legal, sino el hecho de que implican juzgar y condenar.

[6]

En la filosofía política la razón es siempre el Deus ex machina, en el caso de Hobbes para redimirnos de los males del estado natural,

en el caso de Montesquieu para liberarnos de los males de la sociedad.

[7]

Dos cosas que ya no existen nos han protegido en la historia occidental de hacer superfluos a los hombres en favor del hombre, peligro que preparó el pensamiento filosófico. En primer lugar la tradición griega del eros, que partía de la necesidad que el uno tiene del otro, tal como ésta se da en el hecho de los sexos; y, en segundo lugar, la idea relativa a la singularidad y al carácter absoluto del individuo, de cada hombre, tal como la entendía la doctrina cristiana de la salvación del alma. Esta idea es opuesta al pensamiento expuesto en primer lugar y en definitiva lo elimina. La mencionada doctrina cristiana tiene como fondo la soberanía del hombre, de cada hombre, de un individuo humano que no tiene necesidad de los otros, sino que solamente necesita la ayuda de Dios, la gracia, la redención, etc. Este individuo, que visto en el plano terrestre es independiente, soberano, y cuya relación con el otro está determinada y dirigida por la relación consigo mismo –ama a tu prójimo como a ti mismo–, puso final al amor en el sentido griego y a la postre lo dejó sin patria en la tierra. Ahora bien, la pluralidad de los hombres estaba colosalmente garantizada mediante el interés de Dios por cada individuo. No se podía matar por ser eso contrario a la voluntad de Dios. Entre los griegos la prohibición del asesinato nunca desempeñó gran función. Lo cierto es que allí los hombres en plural no podían hacerse superfluos mientras se mantuviera la necesidad recíproca entre ellos, tal como se deja sentir en el eros.

La unión entre hombres, tal como los griegos la conocían, hasta el punto de que su rechazo era «hybris», «hybris» en oposición al «eros», ha desaparecido desde hace mucho tiempo; y, por otra parte, ningún hombre cree ya en el Dios cristiano, sin cuya voluntad no cae ningún gorrión del tejado. Ahí está el doble desamparo moderno: el desamparo de Dios en medio de un movimiento masivo de individuos sin relaciones ni contacto, un movimiento que no podemos

abrazar con nuestra mirada. La soberanía ha dado un vuelco al desamparo, a un desamparo en el que ni siquiera se siente la necesidad.

Por primera vez en esta situación puede la doctrina de los filósofos acerca del hombre, junto con el descuido de los hombres, repercutir de tal manera que los hombres en plural se vuelvan superfluos ante el monstruo del hombre convertido en un híbrido singular.

Enero de 1952

[8] *Enero de 1952*

Grocio, Prolegómenos a *De jure belli ac pacis*, I, I, X: «Est autem jus naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat. Quanquam enim immensa est Dei potentia, dici tamen quaedam possunt ad quae se illa non extendit ... Sicut ergo ut bis duo non sint quatuor ne a Deo quidem potest effici; ita ne hoc quidem, ut quod intrinseca ratione malum est malum non sit» (C. J. Friedrich, *Paz inevitable*, 1948, p. 120): Natural law is so firmly rooted in natural reason that it «would have a degree of validity even if we should concede ... that there is no God».[1] Grocio se apoya (ibíd., p. 124) en *De re publica* de Cicerón: «There is in fact, a true law –namely right reason– which is in accordance with nature, applies to all men, and is unchangeable and eternal».[2]

[9]

Poder:
La razón de que la política surja en el ámbito del entre es la siguiente. Se produce poder siempre que los hombres producen algo en común, digamos que el poder es el fenómeno originario de la plura-

lidad. Ningún hombre solo tiene poder, como individuo el hombre es impotente. Impotencia es la experiencia fundamental del solitario; de ella –es decir, de la soledad en la pluralidad– brota el resentimiento. De la impotencia del individuo, es decir, de la impotencia del hombre surge la tergiversación de la impotencia del espíritu. Ni el espíritu ni el hombre son «impotentes», y notemos que la cuestión del poder de ningún modo puede plantearse aquí; más bien, es impotente cada hombre particular, también el más fuerte. La fortaleza se convierte en poder solamente en la unión con otros. Nada es más falso que «el fuerte es el más poderoso por sí solo»,[1] y ningún lema muestra mejor la auténtica «hybris» de nuestra filosofía política.

Hobbes vio este fenómeno, pero no lo entendió. Su pensamiento mecanicista le indujo a pensar que todos los hombres poseen un cuanto de poder, esencialmente igual, que, por ser cuanto de poder, por definición está dirigido contra los demás cuantos de poder. La solución del «conflicto» está en entregar estos cuantos a un monopolizador del poder, al tirano, de modo que todos se quedan luego sin poder.

En verdad, el individuo no sólo no tiene ningún poder, sino que además, como solitario en su singularidad, ni siquiera puede experimentar el poder. Si se pone a comprobar su fortaleza, no experimentará otra cosa que su impotencia.

El poder brota en el entre de la pluralidad. En verdad nadie puede apropiárselo, pues se evapora tan pronto como se pretende trasladarlo de ese entre al «sujeto». En la pluralidad, en cuyo entre surge el poder, dominan los hombres la naturaleza y erigen un mundo, o bien dominan la naturaleza y erigen un mundo que se aniquila a sí mismo. El «initium», que es el hombre, se realiza solamente en esta esfera del entre. Con el origen del poder en el entre brota el comienzo. Por eso ἀρχή significa principio y dominio, pero con la salvedad de que en la palabra dominio se filtra una interpretación torcida. ἀρχή es comienzo y poder a una.

La interpretación del resentimiento en Nietzsche es acertada para el solitario, que se compara con la pluralidad y experimenta aquí su impotencia como negación del poder. El sentimiento originario de impotencia del hombre, por ejemplo, en la contemplación de la natu-

raleza, es, precisamente a la inversa, positivo de todo punto y se asemeja al sentimiento de lo sublime.

La identificación de Nietzsche entre resentimiento y rebelión también tiene validez solamente para el solitario. Tan pronto como un grupo inicia la revolución brota el poder, y el sentimiento que lo anima nunca es resentimiento, a lo sumo es odio. Para aniquilar el fenómeno del poder en el grupo revolucionario, hay que destrozar el grupo, transformar a todos en individuos, no basta nunca con dejar al grupo sin poder. El poder se formaría inmediatamente de nuevo.

Mandato-obediencia: el poder no radica nunca en el que manda, ni en el mandato, sino que nace por el hecho de que el mandato funda un juntamente y con ello el entre, donde brota el poder.

Afán de dominio es uno de los vicios de la soledad. Hay solamente dos tipos puros de solitario: el tirano y el filósofo. El tirano es simplemente un parásito del entre, de cuyos lazos múltiples se mantiene fuera. Su experiencia fundamental es la impotencia del individuo; su base es pretender tener aquello que no existe como posesión de un hombre, a saber, el poder. Por el hecho de que el tirano tiene que aislar a todos los hombres entre sí, para dejarlos sin poder, de acuerdo con lo que él mismo es, destruye constantemente el entre, donde se forma el poder, de modo que en conjunto un despotismo es lo más fácil de vencer. El despotismo en el auténtico sentido de la palabra carece de poder; ha destruido la dimensión en la que brota el poder. Lo parasitario del tirano, que en el afán de dominio busca un sustituto para la esfera de poder del entre, es una manía.

El filósofo es solitario porque el preguntar de la filosofía le obliga a mantenerse fuera de todas las respuestas de los hombres. Puesto que teme (con razón) las opiniones de los hombres, cree que tiene que habérselas con el hombre, al que sólo puede representarse bajo la modalidad de la razón supuestamente común a todos. El filósofo se entrega al afán de dominio porque quiere tener poder sobre el caos de las opiniones. Para este fin lleva el carácter coactivo de la lógica al espíritu, que de suyo es libre. De esa manera crea en el interior de cada hombre su propio tirano, que le dice lo que puede y no puede pensar. Sólo cuando la lógica como coacción tiene a los hombres bajo su poder,

aparentemente en cada hombre piensa el hombre. Eso es la victoria del filósofo y el final del pensamiento como actividad libre, espontánea.

[10]

Kant (edición de Cassirer, vol. VI): «Sobre el dicho: eso puede ser cierto en la teoría, pero no es acertado en la práctica», p. 357 ss.

357: el «término medio del enlace» es la facultad del juicio, que es un «don de la naturaleza». En lo moral la facultad del juicio se hace superflua por razón del «deber», cuya capacidad de distinción está «escrita con la letra más tosca y más legible en el alma del hombre» (370). Por tanto, la mediación entre teoría y praxis es realizada o bien por un «don de la naturaleza», que corresponde a un individuo meramente particular, o bien por un don «rudo», que es común a todos.

«Pero cada hombre encuentra en su razón la idea del deber y tiembla al escuchar su férrea voz.» Esto es «la disposición interna de la humanidad», en contraposición a la facultad del juicio, que es la disposición natural del individuo. Y puesto que solamente aquí están unidas la razón teórica y la práctica, también está aquí el punto arquimédico[1] «en el que la razón puede apoyar su palanca», a saber, «su idea interna de la libertad». («Sobre un tono distinguido que se deja sentir recientemente en la filosofía», pp. 491-2.)

La «idealidad vacía» del concepto de deber (359): lo «dado», lo que protege el deber frente al vacío es sobre todo el «ultra posse nemo obligatur»[A]. Es decir, la razón percibe que en el deber está incluido también el poder (*La paz perpetua*, p. 456). Se da aquí la más aguda posición anticristiana, o la posición «moral» llevada al extremo contra todo lo religioso, que de ninguna manera presupone el «poder», sino que incluso lo niega.

Dicho de otro modo: está dado, por una parte, el «posible» efecto de la voluntad (359; «posse»), y, por otra parte, la «receptividad de la voluntad» para el «sentimiento moral» (deber; 366).

A El que hace lo que puede no está obligado a más.

Sobre moral y cristianismo: puesto que la moral en Kant no es más que la legislación general de la razón (cf. 361), no puede exigirse nada «irracional», nada «ultra posse»[A].

Veamos todas las divisiones políticas de Kant que guardan una relación directa con el género humano. Él investiga teoría y praxis: 1. en la moral = todo hombre; 2. en la política = Estados; 3. en la consideración cosmopolita = género humano (360). Cf. *La paz perpetua*, 434: «Toda constitución jurídica»: 1. «derecho civil» = «citoyen»; 2. «derecho de los pueblos» = nacional; 3. «derecho cosmopolita», en cuanto los hombres y Estados, por hallarse en relaciones en virtud de las cuales el uno desemboca en el otro, han de considerarse como ciudadanos de un Estado general de la humanidad [que, naturalmente, no es ningún Estado mundial, H. A.] = hombre.

El «último fin moral» = «fin en sí mismo». En Kant hay dos cursos de pensamiento separados entre sí: 1. partiendo del género humano: el último fin moral sólo puede ser la felicidad de todos los hombres. La propia felicidad no puede desempeñar ninguna función como fin, pues siempre puede entrar en conflicto con el «fin en sí». Por eso el deber es una «limitación de la voluntad» frente a todos (362-3), lo mismo que el derecho es «limitación de la libertad ... a las condiciones de su concordancia con la libertad de cada uno» (373). El límite del individuo no es otro (y su voluntad, aspiración al poder, etc.), sino todos los demás, es decir, la pluralidad misma, cuyo conjunto presenta la razón como idea del deber.

2. La exclusión de todo fin, también del fin último, en el imperativo categórico: «Actúa de tal manera que el principio de tu acción pueda convertirse en ley general (sea el fin el que fuere)» (*La paz perpetua*, 464). Propiamente, éste es el giro copernicano en la moral, a saber, la eliminación de todo planteamiento según el modelo de medio-fin. Ahora bien, en la *Crítica de la razón pura*, como en el giro copernicano, de nuevo el hombre está en el centro, y no están en el centro ni la humanidad, ni los hombres, ni cada uno. Digamos que el fin último se convierte en «cosa en sí» de la moral. Está en conexión con esto último:

A Más allá de lo posible.

autarquía del hombre: la prioridad de la virtud sobre la felicidad se halla latente en la siguiente frase, escondida en una nota: «La felicidad contiene todo lo que (y nada más que lo que) puede proporcionarnos la naturaleza; y la virtud contiene lo que nadie fuera del hombre puede darse o quitarse a sí mismo» (366). Aquí está incluida la ingratitud de toda moral frente a toda religión. Esto tiene una repercusión inmediata en la política, y la tiene a través del concepto de trabajo.

Según Kant sólo puede ser ciudadano quien es «su propio señor», o sea: moralmente, sólo el virtuoso; materialmente, sólo el que [tiene] «una propiedad (incluyéndose también cada arte, oficio, las bellas artes, o la ciencia)» (378-9), pero no el que posee fuerza de trabajo, pues ésta no puede adquirirse materialmente sino que es un don de la naturaleza. En lo moral, correspondería a la felicidad. «Aquel que confecciona una obra puede entregarla a otro por alienación, como si fuera su propiedad. Pero la "praestatio operae"[A] no es ninguna alienación. La servidumbre doméstica, los mozos de almacén, los jornaleros, e incluso el barbero son meros operarii, no son artifices ..., con lo cual no tienen la calificación de ser ciudadanos ... El ... comerciante intercambia, pues, su propiedad con el otro (opus), el [jornalero] intercambia el uso de sus fuerzas, que concede a otro (operam)» (379, nota).

El ardid de la razón, que produce el progreso de la humanidad en conjunto a espaldas de los hombres, que «con sus proyectos sólo arrancan de las partes», y lo produce incluso «contra su voluntad» (395). Así se sirve al «fin de la humanidad en conjunto, ... en contra del cual actúan los fines de los hombres considerados por separado» (397). «La naturaleza quiere irresistiblemente que a la postre el derecho logre la supremacía» (*La paz perpetua*, 453). «De esta manera la naturaleza garantiza la paz perpetua a través del mecanismo de las inclinaciones humanas mismas» (ibíd., 454).

Políticamente esto se expresa en que «es la voluntad general dada a priori ... la única que determina lo que es justo entre los hombres» (465), o sea, es la única fuente de autoridad de la ley. Y todo esto sólo es posible si se admite que «el mal moral ... [tiene] la propiedad, insepa-

A La contribución a la obra.

rable de su naturaleza, de que es contrario a sí mismo y autodestructivo, y así deja sitio ... al principio del bien ...» (466). Es evidente que de la primera parte de la frase, a saber, la destrucción general y, por tanto, también la propia destrucción, de ninguna manera se sigue la segunda, el hecho de que el bien irrumpe automáticamente en el hueco que la destrucción ha dejado libre. Del carácter destructivo del mal no se sigue más que la destrucción, en primer lugar del bien y luego también del mal. Cuando el mal ha limpiado el campo, no queda nada; el bien ya ha desaparecido antes. Esto, naturalmente, sólo es cierto si se admite un proceso de causalidad mecánica a espaldas de los hombres, como si estuviera dirigido por el ardid de la naturaleza o de la razón. Pero eso prueba contundentemente no sólo la rapidez y seguridad con que el progreso puede trocarse en ocaso, sino también que bajo tales presupuestos el ocaso es mucho más probable. La teoría del progreso no puede soportar un concepto de mal, por encubierto e inocuo que sea.

Sobre el «equilibrio europeo»[A]: «Pues una paz general duradera a través del llamado equilibrio de los poderes en Europa es una simple quimera, lo mismo que la casa de Swift, que un arquitecto construyó tan perfecta según todas las leyes del equilibrio, que se cayó inmediatamente cuando un gorrión se posó en ella» (397).

Sobre el progreso: «La idea de un progreso incesante hacia un fin último es a la vez un prospecto de una serie infinita de males, que por más que estén envueltos en el bien más amplio, sin embargo, no pueden dar lugar a un estado de satisfacción, que sólo puede pensarse por el hecho de que a la postre se alcanzará el último fin» («El fin de todas las cosas», 420). Seguramente ésta es la opinión definitiva de Kant; y de hecho es mortal para el progreso sin fin, o sea, lo convierte en la misma «farsa» que él echaba en cara al «eterno todo es uno», extraño a la historia, de Mendelssohn (393, «Sobre el dicho», etc.), a quien creía enfrentarse con un progreso sin interrupción.

La filosofía como «esclava de la teología»: «Pero no se ve con claridad "si ella lleva la antorcha por delante de su venerada señora, o bien le lleva la cola"» (*La paz perpetua*, 456).

A En Kant: «equilibrio de los poderes en Europa».

«Lo más sagrado que Dios tiene en la tierra es el derecho de los hombres» (ibíd., 438).

De las tres ideas: Dios-libertad-inmortalidad, «la que conduce es la del medio ..., es decir, la libertad, porque la existencia de la misma está contenida en el imperativo categórico, el cual no deja lugar a dudas de que las otras dos se siguen de él» («Anuncio de la próxima conclusión de un tratado sobre la paz perpetua en la filosofía», 509).

«La mentira ("procedente del padre de las mentiras, por el que han llegado al mundo todos los males") es la auténtica mancha podrida en la naturaleza humana» (ibíd. 513).

[11]

Toda soledad sostenida consecuentemente termina en la desesperación y el desamparo, simplemente porque uno no puede abrazarse a sí mismo.

[12]

Lo indignante y blasfemo que se da en todo hablar sobre el poder o la omnipotencia de Dios, radica en que el poder de uno solo no se da, o en todo caso se da parasitariamente (tirano). Esto no significa que Dios sea «impotente», por más que todas las especulaciones místicas sobre la indigencia de Dios y sobre su dependencia de la ayuda del hombre para su propia creación han de atribuirse seguramente a una visión real de que la esencia del poder es exclusivamente humana y terrestre, no divina. En cualquier caso, está fuera de toda duda que un fenómeno que en general sólo es pensable mediante el plural, no puede referirse al singular único como base para su conocimiento.

[13]

Kant, *La paz perpetua*, (Cassirer, VI, 427 ss.)
«Estado de naturaleza»: en el sentido de Hobbes y en completa contradicción con el concepto de naturaleza que se muestra en la idea del ardid de la naturaleza, etc. En contraposición a Hobbes, Kant entiende que la pluralidad de los hombres sería insoportable sin una esencia común. Esta esencia común no brota de la naturaleza, sino que ha de ser «fundada» (433). Es decisiva la frase en la nota 434: «Pero el hombre (o el pueblo) ... me lesiona ya por este estado, en cuanto está junto a mí, y aunque esto no suceda activamente (facto), pero sí se produce por el estado sin ley (statu iniusto) ..., y yo puedo forzarlo a que o bien entre a formar conmigo parte de un estado de comunidad legal, o bien se aleje de mi vecindad». Por tanto, el estado de naturaleza es el «estado rechazado», en el que los hombres «colisionan ya por el mero hecho de estar juntos» (439).

Forma una unidad con esto el «derecho de visita»,[1] que Kant deduce de la «posesión común de la superficie de la tierra, en la que como superficie redonda [los hombres] no pueden dispersarse infinitamente, sino que a la postre han de tolerarse los unos junto a los otros». El derecho de visita toma en consideración la coexistencia de hombres que no tienen ningún contrato entre ellos. Se deriva sencillamente del espacio en principio limitado de la tierra habitada en común. En forma característica éste es el único derecho autóctono en Kant, debiendo advertirse que el suelo es la tierra entera. «¡El derecho de la superficie!» Se relaciona con esto el hecho de que «la lesión del derecho en un lugar de la tierra se siente en todos» (446).[A]

El «estado de naturaleza» es el estado históricamente constatable (?) de los hombres, no del hombre, ni de la humanidad. Por eso apenas desempeña ninguna función en la filosofía de Kant. En consecuencia los hombres (en estado de naturaleza) no pueden tener derechos innatos, sino solamente la humanidad: «Estos derechos innatos e inalienables, que pertenecen necesariamente a la humanidad» (435).

A La última frase fue incluida posteriormente.

Ahora bien, según parece, Kant no se dio cuenta de la importancia de su cambio en la teoría relativa a los derechos innatos del hombre.

Formas de Estado (437): Kant distingue: «formas de dominio» (autocracia, aristocracia, democracia), según el criterio de «quién tiene el poder», a saber, el príncipe, la nobleza, o el pueblo, y «formas de gobierno»: republicano y despótico. En el gobierno republicano se da una división de poderes; en el despotismo la voluntad común se convierte en voluntad privada. Propiamente ambas formas de gobierno pueden estar presentes en todas las formas de dominio. Lo decisivo no es quién tiene el poder, sino cómo se comporta éste con la ley (división entre el legislativo y el ejecutivo). Y sólo en la división de poderes hay en general una relación del poder con el derecho. Todos hablan de que el poder es derecho, y se fundan en que las leyes son hechas por el que tiene el poder. Si el que hace leyes no tiene ningún poder, todo lo que se diga será palabrería vana en el plano de la política práctica.

Cuaderno VIII

Enero de 1952 – abril de 1952

Cuaderno VIII

Enero de 1952

[1] a [5] 165

Notas 943

Febrero de 1952

[6] a [20] 174

Notas 944

Marzo de 1952

[21] a [29] 184

Notas 946

Abril de 1952

[30] 188

Notas 949

Índice de temas 861

Enero de 1952

[1] *Enero de 1952*

Kant (cont.)[1]
Por obvio que pareciera, en lugar de tomar el derecho de la superficie, la ley de la tierra, como garante del derecho de la humanidad y de la paz perpetua, Kant centró sus esfuerzos en torno a la «gran artista, la naturaleza» (446 s.), que, sin embargo, por contraposición a la tierra nosotros sólo podemos «pensar como un añadido» (448), y que no es otra cosa sino «la expresión de una providencia cognoscible para nosotros» (448-9). La razón de esta desesperación radica en «la voluntad general, fundada en la razón e impotente para la praxis» (452). Nuestro único consuelo está en que la providencia pensada como un añadido actúa (?), «queramos o no» (¡452!), con lo cual de nuevo la libertad ha quedado garantizada por la necesidad.

La diferencia esencial de Jaspers frente a Kant se cifra solamente en que él ya no cree en esto.

[2]

Los filósofos entre sí: como si nada hubiera cambiado. En «Sobre un tono distinguido que se deja sentir recientemente en la filosofía» (p. 483),[1] Kant habla de dos tipos de filósofos: en primer lugar, los que exponen la «filosofía desde sentimientos, una filosofía que nos conduce precisamente a la cosa misma (¡sic!)», y la exponen «con un tono imperativo», «elevado por encima de todo reparo, a fin de demostrar

137

VIII — Januar 1952

Kant (cont.):

Anstatt, wie das so nahe lag, der Welt der Geschichte, das Gesetz bildete, zum Garanten des Menschheitsziels und des ewigen Friedens zu machen, benützt Kant "die große Künstlerin Natur" (446f.), die wir uns gerade (uns freilich zu lobe) nur "hinzudenken" können (448) und die nicht mehr ist als "der Ausdruck einer für uns erkennbaren Vorsehung." (448-9)

Der Grund für diese Verzweiflung liegt in dem "zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen." (452) Unser einziger Trost ist, dass die ~~Natur~~ "hinzugedachte Vorsehung" handelt (?) "wir mögen wollen oder nicht" (452.), womit dann wieder einmal die Freiheit durch die Notwendigkeit garantiert worden ist.

Jaspers' wesentliche Differenz von Kant besteht nur darin, dass er daran nicht mehr glaubt.

═

el título de su posesión»; y, en segundo lugar, «los que ante todo tienen que justificarse para acreditarse en la verdad de sus afirmaciones». Si se logra esta justificación, es obvio que tales filósofos hacen gala de un conocimiento necesario. Unos van de distinguidos, los otros quieren forzar con argumentos contundentes. Naturalmente, todo en nombre de la libertad.

[3]

Sobre la libertad: la oposición entre libertad y necesidad es uno de los casos más tontos que nuestro pasado filosófico nos plantea. Lo opuesto a la libertad es el destino, y el destino no es otra cosa que la continuación de lo que nosotros iniciamos con libertad. La auténtica oposición a la necesidad es la casualidad.

La razón de la trampa aparece con toda claridad en la «Esencia de la libertad humana» de Schelling. El «sentimiento más vivo de la libertad» está en oposición a la «omnipotencia de Dios», que, a semejanza «del sol en el firmamento, que apaga todas las luces del cielo», como «poder infinito» aniquila «todo poder finito». «La causalidad infinita en una esencia sólo deja a todas las demás la pasividad incondicional.» La libertad se identifica con el poder y el poder con la causalidad (apartado I, tomo 7, p. 339).[1]

El destino es sólo la forma en que experimentamos las consecuencias de una libertad (= comienzo). Es la acción «eterna, simultánea con la creación, que constituye la esencia del hombre mismo» (387). Schelling desplaza el «comienzo» a la eternidad, al principio de la creación, y lo hace por las siguientes razones. Tiene miedo (con motivos) a la fijación psicológico-biográfica del comienzo, que puede ser evidente para los individuos, pero nunca puede demostrarse. Sabe además que todo hombre es un «comienzo», como si el mundo surgiera de nuevo con él. Por desgracia, expresa esto metafóricamente, es decir, desplaza el «comienzo eterno» a un principio pensado de la creación. En definitiva, sabe de la «eternidad» del hombre en cuanto éste es un comienzo. Esta eternidad puede expresarse así: el hecho de que un hombre vive no puede

revocarse por toda la eternidad; pero de ahí no se sigue que haya tenido que ser previsto desde toda la eternidad. Se podría decir también: el tiempo que se ha dado aquí a los hombres es su eternidad. El hombre, mientras vive, da al mundo destellos de esta eternidad, que en cierto modo es inextirpable, y contribuye así a la permanencia de la historia. La historia, vista desde aquí, sería la eternidad del género humano, aquello que todos los hombres dejan de eternidad en la tierra.

[4]

Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana.*[1]

«Dios no es un Dios de muertos, sino de vivos ... La procedencia de las cosas a partir de Dios es una autorrevelación divina. Pero Dios sólo puede revelarse en lo que es semejante a él, en seres libres que actúan desde sí mismos; para su ser no hay otro fundamento que Dios, pero ellos son, lo mismo que Dios es» (346-7).

Para la consistencia de toda la «argumentación» es esencial el hecho de que Dios se revela a sí mismo por primera vez en la revelación. No habría ninguna unión con el hombre sin esta equiparación: «autorrevelación» como revelación del sí mismo y para sí mismo.

«Pero en la última y suprema instancia no hay otro ser que el querer. Querer es ser originario ... La filosofía entera aspira solamente a encontrar esta expresión suprema» (350). Por tanto, para Schelling, cuyo problema fundamental es siempre la vida como ser-vivo, las cosas son lo querido (voluntad congelada, digamos) y la vida de la voluntad. (Pienso, luego soy. Quiero, luego vivo. En el pensamiento tengo solamente la evidencia del ser muerto de las cosas y me convierto a mí mismo en una cosa; de ahí sus reproches a Spinoza. En el querer tengo la evidencia de que soy un viviente.)

El principio de la voluntad, lo que experimento queriendo, es la libertad, «una capacidad para el bien y para el mal» (352). «Sólo el que ha gustado la libertad puede sentir la aspiración a convertirlo todo en una analogía de la misma, a extenderla a lo largo del universo» (351).

«En el círculo del que sale todo, no hay ninguna contradicción en que aquello por cuya mediación es engendrado el uno a su vez sea engendrado por él» (358).

El entendimiento es «propiamente la voluntad en la voluntad» (359). Por tanto, aquello «en las cosas» que «no puede disolverse en el entendimiento», es decir, aquello que no ha de entenderse como querido, es «la base inaprensible de la realidad, el resto que nunca se abre», que «permanece siempre en el fondo» (360).

«El principio, en cuanto procede del fondo y es oscuro, es la voluntad propia de la criatura, la cual ... es voluntad ciega. (A ella) se opone el entendimiento como voluntad universal, que usa dicha voluntad ciega y la somete como mero instrumento» (363). La voluntad ciega, que no se deja subordinar, es decir, que permanece pura voluntad propia, (es) el mal como la voluntad mala, como la «elevación de la voluntad propia» (365).

Contra el mal como privación: «Según la visión cristiana, el diablo no era la criatura más limitada, sino, por el contrario, la más ilimitada» (368).

El prejuicio central: «Lo positivo es siempre el todo o la unidad; lo que se le opone es la separación del todo, la disonancia, la ataxia de las fuerzas» (370).

Frente a la identificación del mal con lo sensible y terrestre: aquellos que «contra lo que era procedente, no opusieron al cielo el infierno, sino la tierra» (371).

La auténtica imposibilidad de este enfoque de la voluntad viva como ser radica en que la muerte se hace completamente incomprensible. De hecho, bajo estas condiciones «el vínculo de las fuerzas que constituyen la vida, ... también podría ser indisoluble, y ... una criatura que repare por su propia fuerza lo que se ha hecho defectuoso en ella [el mal se equiparaba con la enfermedad] está destinada a ser un Perpetuum mobile» (377). Con ello propiamente habría debido quedar liquidada toda la filosofía de la voluntad (y de la fuerza = energía).

El entendimiento era la voluntad universal contra la voluntad propia: «La voluntad de Dios se cifra en universalizarlo todo, ... pero

la voluntad del fondo aspira a particularizarlo todo ...». El entendimiento como «lumen naturale» es lo auténticamente divino, la voluntad divina. Nunca se habla, pues, de bien y mal en el sentido de justo e injusto. Esto no se encuentra en Schelling. Por eso y sólo por eso no hace justicia a Kant en su crítica, que entendía por bien y mal solamente lo justo y lo injusto.

Sobre el Perpetuum mobile: la muerte como «el morir de lo propio» es «un fuego», y a través de él tiene que pasar la voluntad humana «para purificarse» (381). Por tanto, vive eternamente la voluntad humana despojada de su propiedad. Aquí aparecen con toda claridad las consecuencias detestables de un concepto de eternidad que excluye lo singular, el ser que ha sido una vez y que es irrevocable, o sea, precisamente lo que es irrevocable para todo tiempo.

Casualidad: «Es imposible, contradice a la razón, lo mismo que a la unidad necesaria del todo»; se opone a esto «aquella necesidad superior que, ... por la esencia del actor mismo, es una necesidad fontal» (383).

«La acción, por la que está determinada su vida en el tiempo, no pertenece ella misma al tiempo, sino a la eternidad. Pero no precede a la vida según el tiempo, sino que pasa a través del tiempo (sin ser aprehendida por él) como una acción eterna según su naturaleza. [¡Grandioso!] A través de ella, la vida del hombre llega hasta el principio de la creación; en consecuencia, él es libre y un comienzo eterno a través de ella y también fuera de lo creado» (385-6). Estamos todavía simplemente en Agustín.

Pero a partir de aquí Schelling infiere «una vida antes de esta vida», en la que por causa de dicha acción «está determinada incluso la manera y naturaleza de su corporeidad [de la del hombre]» (387).

Ayuda humana o divina: «El hombre siempre necesita una ayuda» (389).

«Fe, no en el sentido de un tener por verdadero ..., al que le falta algo para la certeza ..., sino en su significación originaria como esperanza, confianza en lo divino, que excluye toda elección» (394).

Dios: «como unidad viva de fuerzas» (394).

«La creación no es un hecho, sino una acción» (396).

«Pues la intención final de la creación es que sea para sí lo que no podría ser por sí mismo,[2] en cuanto desde las tinieblas, como un fondo independiente de Dios, es elevado a la existencia» (404). «Por eso, el final de la revelación es la expulsión del mal del seno del bien, el esclarecimiento del mismo como total irrealidad» (405).

«El misterio del amor está en que une a cada uno de los que podrían ser por sí mismos y no lo son, ni lo pueden ser sin el otro» (408). Cf. «Aforismos sobre la filosofía de la naturaleza», n° 163: «Si cada uno no fuera un todo, sino solamente una parte del todo, no habría amor. Hay amor porque cada uno es un todo y, sin embargo, no es ni puede ser sin el otro».[3]

«Pero el mal no es una esencia, sino una no esencia, que sólo es una realidad como oposición, no en sí» (409).

«Por tanto, el hombre es el redentor de la naturaleza»[A], y lo es porque transforma en querido todo lo que es; y ¿qué significa eso sino transformar en algo dotado de sentido que él puede entender?

[5]

Justicia e injusticia, que los hombres se hacen los unos a los otros, tienen sus normas en el entre, se rigen por lo que se ha decidido entre ellos –contrato, acuerdo–, por lo que se garantizan entre sí y no existe fuera del reino que se da entre los hombres, y que ha sido creado por ellos, el reino del entre. El entre es lo propiamente histórico-político; el que es un ζῷον πολιτικόν o «histórico» no es el hombre; son más bien los hombres, en cuanto se mueven en el ámbito entre ellos. Como tal, el entre sólo puede aportar normas «relativas». Lo justo y lo injusto, más que estar temporalmente o localmente «condicionados» (Montesquieu), dependen y permanecen dependientes del acuerdo y de la garantía originarios, que fundan el entre en su carácter específi-

A En este lugar, H. A. añadió más tarde con un asterisco: «tan pronto como aquí se aleja el concepto de ser como algo querido, se llega a: "El hombre es el pastor del ser", (Heidegger[4])».

co. Todo lo que se decide, se decide entre hombres, y tiene validez mientras la tiene el entre. Independientemente de este entre no hay justicia e injusticia. Tan pronto como éste desparece, con él desparecen las normas en sentido literal. No hay ninguna conciencia que pueda sobrevivir a esta desaparición en una especie de espacio vacío.

Es cosa completamente distinta el bien y el mal. El imperativo categórico de Kant no hace más que llevar las normas de lo justo y lo injusto a su fórmula más formal y válida: actúa de tal manera que la máxima de tu acción corresponda al derecho válido entre los hombres en forma tal que pueda deducirse de ella una ley concreta, la cual da siempre concreción al derecho (pero no al bien, que se sustrae a todo lo jurídico). El «tú debes» corresponde aquí siempre de hecho a un «tú puedes», como Kant acentúa una y otra vez. El deber es incluso el patrón del poder, y no a la inversa, pues de otro modo el poder sería completamente ciego y carecería de dirección. También la trasgresión, también el «pero yo quiero», se rige siempre por un «tú debes», pues de otro modo no se movería en el entre, sino, por ejemplo, en la Luna. Todos los mandatos en forma de «tú debes» son mandatos terrestres, se refieren al reino del entre, con el que o en el que los hombres se han instalado en la tierra en cada caso. El llamado problema entre ser y deber es un problema aparente. Pero la voz «interna» de la conciencia es también una apariencia. En la conciencia se anuncia que yo pertenezco al entre, y su voz es en el mejor de los casos la voz de la «humanidad», tal como existe en la idea en el caso respectivo; y en el peor de los casos –propiamente, siempre– es el conjunto de todos los usos, leyes y acuerdos que precisamente tienen validez. (Heidegger se equivocó en *Ser y tiempo*: la voz de la conciencia es precisamente el «uno», y por cierto en la cumbre de su dominación.) Por tanto, la «conciencia» pudo ser utilizada muy bien por los nazis o por cualquier otro. Corresponde siempre a la realidad como el reino del entre y se rige por ella. Sólo quien ya no obedece a su conciencia, se excluye del reino de la política y del entre. La conciencia del que está en rebelión y se indigna contra la injusticia legal, que está anclado en otra realidad, en otro entre, que desea llevar a la realidad. Pero eso no significa bajo ninguna circunstancia: un hombre solo contra la injus-

ticia de todos los demás –esta idea es enteramente de manicomio–, sino un hombre unido con otros hombres, sean coetáneos o compañeros del pasado. En el experimento del presente o en la añoranza, que apela al pasado, esos hombres han formado ya o están formando otro entre, que a su voz da ya las normas para lo justo y lo injusto.

Cuando Kant mencionó el «mal radical»,[1] ciertamente no se le «cayó la baba sobre su capa de filósofo», pero tampoco vio que topaba con algo que no está anclado en la doctrina moral y en la moral, y que no brota de la razón práctica. No podía ver esto porque no sabía que la «ley moral» de ninguna manera se asienta «en nosotros», aunque sí se asienta en nosotros un «sentimiento» (?) para el bien y el mal. ¿Por qué nunca habla del «bien radical»?

Porque entonces habría visto indefectiblemente que no sólo se contrapone a la ley moral «el mal radical» –¿se le contrapone siempre?–, sino también el «bien radical». Por ejemplo: «Amad a vuestros enemigos». (Ciertamente, no tenemos aquí un verdadero ejemplo del bien radical, pues este «amor» destruye el amor al amigo, o bien parte del presupuesto de la «falta de amor» [la tesis de Heinrich[2] sobre la falta de amor de Jesús por estar exento de necesidades, en consecuencia, por la frialdad de su corazón], parte del presupuesto de que «el amor no necesita el amor» [Martin]).[3] No obstante, la frase citada, de acuerdo con su intención originaria, puede considerarse como una máxima del bien radical, que rebasa todas las leyes. Pero está claro que inmediatamente se comete injusticia: quien ama a sus enemigos ya no defiende a sus amigos. Y aún peor, se deshace todo el ámbito del entre, edificado sobre el dar y el tomar, así como sobre un acuerdo. La injusticia que han cometido los enemigos, por el hecho de que no sea perseguida, no es sustituida por ningún derecho. Se destruye la constitución fundamental del entre. La justicia pide castigo no por espíritu de venganza, sino para restablecer el equilibrio. El bien radical entra en conflicto con el hecho de que no impugna la injusticia y no se preocupa de la justicia.

El «bien radical» en Kant es la buena voluntad. Propiamente el imperativo categórico no es otra cosa que «volonté générale». En efecto, la razón práctica como voz de todos (en Rousseau), o voz de la humanidad en los particulares (en Kant), prescribe lo que se ha de que-

rer; el imperativo categórico presupone la voluntad que es racional percibiendo a los otros; como «buena voluntad», la voluntad es la «volonté générale» de Rousseau y la realizadora de la máxima del imperativo categórico.

Febrero de 1952

[6] *Febrero de 1952.*

Sobre el trabajo: Max Weber (*Historia de la economía*) cuenta que los esclavos en Grecia eran libres en su actividad económica, con la salvedad de tener que pagar una renta a sus señores.[1] Esto muestra lo que era esencial para la esclavitud en Grecia y en la antigüedad. Sólo el esclavo era un trabajador, y cada trabajador era un esclavo. El artesano (= productor) era libre, aunque había esclavos artesanos; pero nunca había libres que trabajaran. (También era importante la posesión estatal de las minas, que se explotaban con el trabajo de los esclavos y que producían algún beneficio a cada persona libre. Se distribuía el beneficio. El Estado debía cuidarse de que los libres disfrutaran de la ἀναγκαῖα[A].) Los trabajadores esclavos producían ἀναγκαῖα para todos los que no eran agricultores. Propiamente los agricultores no son πολῖται, no son habitantes de la ciudad y, por tanto, no son ciudadanos. No es libre quien trabaja con el fin de producir ἀναγκαῖα para sí mismo. Quien trabaja para producir ἀναγκαῖα a otros es un esclavo. Así, pues, libertad como emancipación de la ἀναγκαῖα sólo es posible mediante la esclavitud. Todas las formas de producción, desde el artesano hasta la obra de arte, pueden

A [anankaia], satisfacción de las necesidades naturales. Si anteponemos a ἀναγκαῖα el artículo «la», lo hacemos teniendo en cuenta que el lector castellano tendrá en mente el sentido de «la» satisfacción de las necesidades (N. del T.).

permanecer abiertas a estamentos diferentes, pues no están dirigidas por la ἀνάγκη.

Aristóteles, *Politica* (1253b) I, 4, comienza su tratado sobre la esclavitud con las palabras: ἄνευ γὰρ τῶν ἀναγκαίων ἀδύνατον καί ζῆν καί εὖ ζῆν.[2] Está en correspondencia con esta frase I, 5 (1254a): τὸ γὰρ ἄρχειν καί ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων (a saber, para la ζῆν[A], H. A.), ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων (a saber, para la εὖ ζῆν[B], H. A.) ἐστίν.[3] De aquí se sigue que la esclavitud no es contraria a la naturaleza παρὰ φύσιν (ibíd.). Aristóteles no ve la pregunta desde la justicia para los esclavos (¿no son los esclavos tan buenos como los libres?, o algo semejante), o desde la naturaleza de los esclavos, sino desde la índole de la vida humana en cuanto se desarrolla en la πόλις, o sea, tiene la posibilidad de la libertad. El trabajo es esclavitud, independientemente de su legalización, porque va inherente a la ἀναγκαῖα y, en cuanto tal, no tiene posibilidad de ἄρχειν, de libre disposición y de nuevo comienzo. Así como el hombre está dominado (ἄρχεσθαι) por la ἀναγκαῖα, él por su parte sólo puede hacerse libre por el ἄρχειν (dominio) de aquellos que han de someterse a las ἀναγκαῖα.

Esta idea del trabajo puede constatarse todavía en Kant. Por primera vez las palabras de Marx en el *Manifiesto comunista*, donde dice que el trabajo «es el único creador de toda formación y cultura»,[4] son adecuadas a la rápida transformación moderna.

[7]

Los dos grandes descubrimientos de Montesquieu:

1. Que no se conformó con la esencia de las formas de gobierno, con lo que hace que ellas sean lo que son, sino que por la introducción de su «principio» las eleva a la condición de corporaciones que actúan históricamente. Aquí se muestra el sentido histórico de Montesquieu, y no en las observaciones sobre el clima, etc.

A [zen], vida.
B [eu zen], buena vida.

2. La doctrina de la división de poderes. Lo esencial está en haber reconocido que el poder no sólo es controlable, cosa que sabían muy bien los romanos, sino que es también divisible, sin que por ello se produzca una mengua de poder, o el poder pierda cualidad. Esto significa que la soberanía no es una determinación primaria del poder. El poder no es un fenómeno de la voluntad; ni es engendrado por la voluntad, ni es primariamente el objeto de una voluntad.

En la división de poderes se produce poder por el hecho de que actúan juntas las tres ramas del poder en las que se han dividido los poderes: el ejecutivo, el legislativo y el judicial. Así de nuevo el poder surge originariamente por el hecho de que varios actúan «en concreto».[1] Con ello queda eliminado lo auténticamente destructivo del poder, su subjetividad, y se reconoce que tal subjetividad descansa en su monopolización ilegítima. Pero, contra lo que opinaba Hobbes, esta monopolización no es el monopolio de una voluntad que ha despojado de poder a todas las demás, sino la apropiación subjetivizante de algo «objetivo», que sólo puede darse entre los hombres, pero no en el hombre o sobre el hombre.

Cuando finalmente Kant sólo reconoce dos formas de gobierno, la republicana, que identifica con la división de poderes, y la despótica, bajo la cual incluye todas las formas en las que el poder es ejercido por uno solo o por una corporación sin compartirlo, o sea, donde siempre es el mismo hombre o la misma institución quien dicta y ejecuta las leyes y juzga la legalidad de la ejecución, en el fondo no hace sino extraer las consecuencias del enfoque de Montesquieu. (¡Qué poco pensamiento político en filósofos que esté a la altura de su propia filosofía! Sólo esto habría debido inducir a Kant a revisar su concepto de voluntad y su concepción de la soberanía de la persona. La experiencia política, aunque fuera tomada tan en serio como en Kant y en Platón, nunca se convirtió en fundamento de las afirmaciones políticas. Esto sólo es diferente en Hobbes, que por eso es el único gran filósofo político.)

[8]

La confusión en la discusión del concepto de poder no sólo procede del subjetivismo en la filosofía moderna y en la voluntad de poder como voluntad de voluntad –en lo cual Heidegger fue el único que vio lo centralmente esencial–, sino también de la identificación entre poder y voluntad. En todo caso la autoridad, en contraposición al poder, va vinculada a la persona. Y no por ello se hace subjetiva, pues la autoridad tiene un contenido objetivamente válido, creído por todos. Propiamente, sólo hay autoridad religiosa, todo lo demás es impostura. Eso significa: Dios tiene autoridad y habla a través de un hombre. Pero esto no es esencial, pues el poder podría definirse precisamente como una fuerza carente de autoridad; mientras hay autoridad, ni siquiera se plantea la pregunta; poder junto con autoridad es solamente un poder secundario. Por primera vez cuando no hay ninguna autoridad, se plantea el problema del poder.

El poder se subjetivó por el hecho de que se abusó de él como sustitución de la autoridad, o se presumió de autoridad para esconder el poder. Pero como este poder no tenía ningún contenido objetivamente válido, se convirtió en soberano –cosa que nunca fue la autoridad–, y así se hizo ilimitado, es decir, no limitado por nada «objetivo», como la subjetividad moderna. Naturalmente esto condujo a la arbitrariedad. ¿Hacia qué otra cosa había de conducir? No hay leyes del poder, leyes que, por ejemplo, moren en el poder mismo, a no ser que consideremos como una ley el hecho de que el más fuerte es más fuerte que el más débil. Este tipo de poder, que se las da de soberano y de autoridad, lleva inherente de hecho la peculiaridad de cometer siempre injusticia. Por eso el poder cayó «moralmente» en descrédito. Pero eso sucedió injustamente. Cuando los hombres actúan juntos, surge siempre poder; de otro modo no habría ninguna acción.

[9]

¿Puede haber una oposición más grande y decisiva que la existente entre una sociedad que sólo declara libre y digno de derechos cívicos a aquel cuya ἀναγκαῖα está asegurada de una vez para siempre –sea por la posesión o por la reivindicación del trabajo de otros–, por un lado, y por otro una sociedad en la que, de facto, como sucede por doquier, o de iure, como acaece en la Rusia soviética, el que no está vinculado al trabajo por la ἀναγκαῖα ni siquiera tiene reconocido el derecho a la vida? Ésta es la oposición entre el mundo del siglo XX y el mundo de los siglos anteriores. En la antigüedad se requerían prolijas reflexiones morales y humanistas para asegurar a los esclavos su simple derecho a la vida, que, de todos modos, parecía asegurado de la mejor manera por el manifiesto interés económico del dueño de los esclavos. ¿Qué será de los ricos, en cuya conservación de la vida nadie tiene interés, cuando hayan perdido el poder que protege su riqueza? La única manera de proteger a artistas, filósofos y otros «parásitos» es demostrar que también ellos son «necesarios», o sea, una ampliación del concepto de ἀναγκαῖα.

He ahí una diferencia esencial entre el mundo occidental antiguo y moderno en la concepción de la libertad. Los antiguos decían: aquel cuya vida está ligada directamente a la ἀναγκαῖα no es libre. Nosotros decimos: quien oprime a otros, los explota, etc., esto es, quien no se lo debe todo a sí mismo, incluidas las necesidades de la vida física, no es libre.

[10]

Sobre el poder: la razón impotente, que ve el «bien», y la voluntad poderosa, que quiere el «mal». De ahí la identificación una y otra vez de la impotencia con el bien y del poder con el mal.

Sobre esto la solución de Kant: unir la razón con la voluntad por el hecho de que la razón prescribe a la voluntad lo que ha de querer. Pero lo que no puede prescribirle es que quiera. La consecuencia de Kant es que despoja de poder a la voluntad, que destruye el centro de

poder. Por eso necesita la «astucia de la naturaleza», a través de la cual de hecho sólo se le promete poder a la razón, quedando la voluntad intacta en su poderío. Por tanto, el fin de la astucia de la naturaleza es doble: si es importante dejar que permanezca la voluntad como voluntad, es decir, como centro de poder, para que suceda algo y se pueda actuar, lo es también conferir una racionalidad a esta acción.

Le contradice la solución de Hegel: tan pronto como la razón se realiza, se convierte por eso mismo en poder; poder no es otra cosa que realidad. Razón realizada es voluntad racional. Y puesto que el absoluto se realiza en la historia, ciertamente la razón no está en sí misma en la simple reflexión, pero es poderosa en sí dentro de la realidad que ella comprende. De hecho el poder pierde aquí el estigma del mal, pero sólo porque está sustraído al ámbito del actor o volente particular. A la vista de la realidad que se atestigua en la historia, la única que tiene poder, son impotentes por igual la voluntad y la razón.

La crítica de Nietzsche, que todo lo «vuelve al revés», no toca ni la racionalidad impotente de la razón, ni el poder malo de la voluntad; se limita a decir con todo acierto: la voluntad es «mala» sólo bajo el presupuesto de la impotencia buena de la razón, y somete en adelante la razón impotente a la sentencia de la voluntad poderosa. Con ello nada cambia esencialmente, se dice tan sólo que también es posible que las cosas sean a la inversa.

El problema es distinto en Marx: el poder es para él un producto del trabajo, y el poder justo o injusto se rige en adelante por la distribución justa o injusta de los productos del trabajo. A partir de aquí puede verse con claridad cómo cambia todo por la introducción del trabajo o, a la inversa, en qué medida la filosofía entera descansa en el hecho de que era desconocido el trabajo en el sentido moderno, de que no era conocido bajo la dimensión de la producción y del homo faber.

La forma clásica en que la filosofía sale del dilema razón-voluntad, o «resuelve» el problema del poder, está en el invento de la lógica y de la evidencia lógicamente necesaria. En el fondo todavía Kant quiere forzar la voluntad con un argumento racional evidente. Nietzsche se indigna ante esta coacción, con la que se quiere forzar el poder. Dicho de otro modo, para acabar con el problema de la voluntad, la

razón libre se puso bajo las leyes coactivas de los argumentos. Se persuadió en lugar de «esclarecer». Por eso desapareció de la filosofía la sentencia, que pone luz dentro, hace transparentes las cosas y las ilumina; en su lugar, se introducen cadenas de argumentos, que son en todo caso cadenas, en el doble sentido de la palabra.

[11]

Las «leyes férreas» del curso histórico condicionado económicamente, en cuanto son siempre las leyes que nuestra razón percibe o nuestro entendimiento interpreta, poniéndolas dentro de la realidad o sacándolas de ella, no son sino las leyes coactivas que se dio el pensamiento libre cuando con la lógica avanzó hacia la razón. Por eso la «ideología» se convierte en «logicality».

[12]

Sobre el trabajo: Antiguo Testamento, Génesis:

Dios: ברא [bara] : originariamente separar, luego crear. Con frecuencia palabra sinónima de עשׂה [assah]: originariamente ser fuerte, después hacer (es decir, aplicar fuerza propia), luego trabajar.

Hombre: עבד [avad]: originariamente servir, estar sometido; luego trabajar, esforzarse, etc.

2/5: וְאָדָם אַיִן לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה [we' adam aijn le'avod et haadamah] (Buber): «Y Adam no era Adamah (campo) para cultivar» (?) (la'avod), (¿para servir?).[1]

2/7 (Buber): «Y él, Dios, formó al hombre (Adam) de polvo del campo (Adamah)».[2]

2/15 (Buber): «Él, Dios, tomó al hombre y lo puso en el jardín del Edén, para que lo cultivara (?) y protegiera» לְעָבְדָה וּלְשָׁמְרָה[3] [le 'ovdah ule' schamrah]; propiamente, para que le sirva, se le someta.

3/17-19: en la maldición no es mencionada la palabra עבד [avad]. La maldición sólo se dirige al campo, de modo que ahora el servicio

a él עֲבוֹדָה [awodah] se convierte en «sudor de la frente».[4] El hecho de que el hombre, Adam, pertenece al campo, es independiente de la maldición. Lo mismo digamos del «servicio» al campo. Adamah sin duda es la tierra, en cuanto el hombre habita en ella. Esta tierra nunca se le ha dado para el «dominio». En *Génesis I* se le somete (?) todo lo vivo. En *Génesis II* Dios crea seres vivos –animales– para auxilio del hombre, y esto (II, 19) una vez que lo (II, 15) había puesto en el jardín del Edén, «para servirle y conservarlo».[5] Nunca se le somete Adamah. La maldición dice solamente que ahora el servicio al que estaba destinado (2/4) se hará más pesado, a saber, por la mala hierba.

El trabajo era originalmente servicio a la tierra, al campo, Adamah. Ésta era la destinación del hombre ya en el paraíso. La maldición convierte el servicio en esclavitud. Por tanto, según la tradición hebrea el hombre es el terrestre, Adam-Adamah, y lo que los griegos llaman ἀναγκαῖα goza de la bendición terrestre. עֲבוֹדָה (awodah [trabajo]) es servicio a lo terrestre.

Ante esto: πολλὰ τὰ δεινά,[6] que Heidegger traduce: «Él cansa también a la más elevada de los dioses, la Tierra, la que nunca conoce la fatiga; la rompe de año en año haciendo ir y venir el arado con los caballos».[7]

[13]

El lema de los monjes cristianos «ora et labora» sólo tiene una significación en cuanto se opone a la antigua ociosidad, a la σχολή, que ahora se valora como una tentación. La oración protege contra las tentaciones de la fantasía y del espíritu, el trabajo sirve a la mortificación del cuerpo. Ambas cosas juntas son ascesis.

[14]

Sobre la pluralidad: ya en el hebreo está prediseñado el hombre. Adam אָדָם [adam] no tiene ningún plural. En la historia de la creación Dios

crea todos los animales en plural, pero al hombre lo crea en singular, y así luego tiene que hacerle explícitamente una אשׁה[A], o bien explicitar que él lo creó como uno masculino y femenino.

Adam-adamah: Adam = más terrestre, porque él es מִיו־הָאֲדָמָה[B]. O bien (Fr. Delitzsch)[1] la raíz común אדם [adam] = engendrar: el hombre = el engendrado como אדמה [adamah] = la tierra cultivada o la tierra que da frutos.

[15]

La doble significación de fiel y verdadero también en אֱמֶת [emet] = constancia y verdad.

[16]

«... Imagination, which, in truth,
Is but another name for absolute power
And clearest insight, amplitude of mind,
And Reason in her most exalted mood.»
William Wordsworth[1]

[17]

«Pues ha ganado mucho el que puede entender la vida sin entristecerse.»
(Hölderlin)[1]

A [ischa], mujer.
B [min-haadamah], de la tierra.

[18]

«'Tis dream to think that Reason can govern the reasoning creature, man.»
Melville[1]

[19] *21. 2. 52*

Parece como si todo hubiera de repetirse. Y yo me pregunto qué será de ti en siete años. ¿Te succionará y envolverá en el torbellino la próxima tormenta, que sopla ya desde todas las esquinas, como si se ejercitara en soplar y alejar, porque tú en la navegación –y también en los apuros de la navegación– lo has dejado caer todo por la borda y te has quedado sin peso propio? O bien, por utilizar otro lenguaje mucho más cruel, que no es mi lenguaje, ¿quieres convertirte realmente en «recipiente» (que es algo muy distinto de «a lo sumo prestar la boca al riesgo de un sonido que se apoderó de mí sin condiciones»)[1] y compartir la esencia (¿destino?) del recipiente, que es ser vacío?

No desplaces esto inmediatamente. Si quieres (¿has de?) recorrer este camino, tienes una única oportunidad, mantenerte al alcance.

La fortaleza sólo se convierte en poder si une con los otros. Fortaleza que no puede convertirse en poder, perece por sí misma y en sí misma.

[20]

Sólo para quien se agarra a vuelo en la caída
    se abren los fundamentos,
    que suben radiantes a la luz.
La tierra, para quien malogra el vuelo,
    abre los abismos a lo ancho,
    y lo recoge de nuevo en su regazo.[1]

Marzo de 1952

[21] *Marzo de 1952.*

Milton, *El paraíso perdido*,

I, 190:
«What reinforcement we may gain from hope
If not what revolution from despair.»
I, 236:
«Better to reign in Hell, than serve in Heaven.»
II, 894:
«... where eldest Night
And Chaos, ancestors of Nature, hold
Eternal anarchy ...»[1]

[22]

Faulkner, *Luz de agosto*: «... that blending of pride and hope and vanity and fear, that strength to cling to either defeat or victory, which is the I-Am, and the relinquishment of which is usually death».[1]

[23] *Ile de France.*[A]

Ideología = lógica de una idea. La lógica como un proceso pone la idea en movimiento y tritura así su sustancia. Esta pérdida de sustancia es fundamental.

¿Es la lógica lo «subjetivo», con lo que nosotros aprehendemos la idea? ¿O bien hay una lógica que va inherente a la idea?

A H. A. viajó de Nueva York a Europa con el «Ile de France», un transatlántico de la «French Line», por segunda vez, a finales de marzo de 1952; algunos detalles del viaje pueden verse en el volumen de notas, p. 947.

«La idea aprehende a las masas»[1] a través de la lógica, cuyo rasgo ineludible se convierte en soporte, como la cuerda para el ahorcado.

O bien: la idea aprehende a las masas como lógica, siendo lógica a la vez aquello que representa lo que nos une a todos; en verdad: «the lowest common denominator»[A].

[24]

Dos años en sus mareas,
de días y horas lleno.
Se van tan pronto llegan
en medio del espumoso juego.

Me trajeron primero sobre las olas
desarrollaron luego su dolor en grande.
Sin compañeros ahora a solas
mi corazón en la soledad decae.[1]

[25]

La antigua exhortación: mejor hacer algo que quedarse de brazos cruzados, sólo es válida para situaciones en las que se da lo justo, que debe hacerse. Entonces toda acción, aunque no sea adecuada a lo justo, se mueve en el espacio que lo justo domina u ordena.

Hemos experimentado situaciones en las que era válido lo contrario: comoquiera que lo hagas, lo harás mal. Son situaciones dominadas y ordenadas por lo injusto. Se desarrolla ahí la situación de la injusticia total, o sea, exactamente lo que nunca debería suceder. En una situación así nada parece digno de recomendarse. Incluso lo justo se convierte en injusto. En tal situación cayeron los aliados, por ejemplo, con los procesos de desnazificación. Cualquier cosa

A El mínimo común denominador.

que hubieran hecho habría sido falsa y habría engendrado una nueva injusticia. Se actuaba en el espacio de la injusticia total, tal como lo habían creado los nazis.[1]

[26]

Sobre el trabajo: Jünger, *Paseo por el bosque*, p. 132:[1] «Dondequiera que la expropiación de la propiedad como idea parezca acertada, la consecuencia necesaria será la esclavitud. Queda como última propiedad visible el cuerpo y su fuerza de trabajo».

[27]

Sobre la voluntad: lo que seduce una y otra vez para ver en la voluntad la auténtica cualidad del hombre es la evidencia de que no podemos ser ni cuerpo ni espíritu, y menos aún un conglomerado de alma y cuerpo, pues está totalmente claro que tenemos cuerpo y espíritu. El modo primario en que tenemos espíritu y cuerpo parece ser la voluntad, en cuanto ella (¿o nosotros a través de ella?) podemos poner en movimiento el cuerpo y el espíritu. Como segundo modo de tener correspondería a esto la conciencia, en la cual somos conscientes de este tener y de este movimiento y los recordamos, es decir, construimos una unidad idéntica de nosotros mismos. Desde esta perspectiva, la filosofía de la voluntad se presenta sólo como una filosofía radicalizada de la conciencia, o, mejor dicho, como una filosofía activada de la conciencia, en cuanto la teoría de la voluntad mira a lo que da su contenido a la conciencia.

[28]

Heidegger: «Nosotros somos los que hemos llegado a ser cosas en el sentido literal de la palabra.[A] Tenemos la pretensión de haber dejado atrás todo lo no cósico (e incondicionado)».[1]

«... desde el pensamiento solamente representativo, es decir, explicativo, al pensamiento conmemorativo.»[2]

(Aquí está el viraje real. Pero no puede verse por qué éste ha de ser un «paso atrás»,[3] de no ser por la razón de que la nueva manera de pensar se expresa en forma de sentencias, y así recuerda lo antiguo.)

[29]

Las diversas formas del llamado pensamiento actual:

1. Contar y calcular; bajo esta modalidad todo está dispuesto de antemano para que salgan las cuentas a favor del que calcula. Así «piensan» casi todos en las cosas prácticas de cada día. El que salgan o no salgan allí las cuentas depende de la «energía», es decir, de la falta de escrúpulos para imponerse. Cuando los escrúpulos no están presentes en absoluto, salen siempre las cuentas en un 100%.

2. La argumentación dispuesta de antemano en forma tal que se tenga siempre razón. El que el argumento tenga razón depende de su consistencia interna («consistency»), es decir, de la exclusión sin contemplaciones de todos los otros argumentos que proceden de otra experiencia, de otra premisa. Así como el éxito del pensamiento calculador se debe a la exclusión sin contemplaciones de otros hombres, de igual manera el éxito del pensamiento argumentador se basa en la exclusión sin reparos de la experiencia.

A Con la expresión «en el sentido literal de la palabra» el texto alemán de Heidegger se refiere a «Be-Dingten», que, escrito de esta manera, significa «devenidos como cosa». Sin guión, la misma palabra significaría «los condicionados». Seguidamente, dice que hemos dejado atrás «alles unbedingten», y ahora sin duda juega con el doble sentido de «incondicionado» y «no hecho cosa» (N. del T.).

3. Aquella explicación que de antemano está dispuesta en forma tal que no queda nada de lo explicado cuando la explicación ha terminado. Así como el pensamiento argumentativo descansa en la exclusión sin reparos de todas las premisas diferenciadoras, es decir, de las experiencias, de igual manera el éxito del pensamiento explicativo se basa en la aniquilación sin miramientos del objeto explicado.

Jünger: «El espíritu se parece a una mosca, que está cautiva en una botella y se cree en posesión de un horizonte ilimitado» (*En la playa de guijarros*).[1]

Abril de 1952

[30] *Abril. París.*[A]

Viaje a través de Francia[1]

La tierra ciñe campos de uno en uno,
un árbol junto al otro entreteje,
nuestros caminos hemos de tejer
en torno a los campos hacia el mundo.

Júbilo de flores en el viento,
crece la hierba como blando lecho
saluda en los tilos el azul del cielo
forja el sol los collares tiernos.

A París fue la primera y última estación de H. A. en su segundo viaje a Europa (entre marzo y agosto de 1952). Sobre los detalles, véase el volumen de notas, p. 947.

No pierden los hombres el sendero.
Luz y bosque, cielo y tierra
nacen de nuevo cada primavera
jugando el juego del poder primigenio.[1]

Cuaderno IX

Abril de 1952 - agosto de 1952

Cuaderno IX

Abril de 1952
[1] a [4] 193
Notas 949

Mayo de 1952
[5] a [18] 197
Notas 950

Junio de 1952
[19] a [21] 205
Notas 953

Julio de 1952
[22] a [25] 208
Notas 953

Agosto de 1952
[26] a [29] 210
Notas 954

Índice de temas 862

Abril de 1952

[1] *Abril de 1952. París.*[A]

La ’Ανάγκη es la diosa de las ἀναγκαῖα[B] y como tal es terrible. Πόλλ’ ἀεκαζομένη, κρατερὴ δ’ ἐπικείσετ’ ἀνάγκη.[1] Simone Weil entendió este aspecto, y luego quedó presa[2] de las consecuencias sociales de una necesidad elemental, que se manifiesta como injusticia, pues ella, lo mismo que todos los europeos, no sabía cuántas cosas pueden suprimirse.

Pero luego, cuando queda eliminada la miseria que puede suprimirse, la ’Ανάγκη muestra por primera vez su verdadero rostro. Es como si toda coacción y todo poder entre los hombres descansaran en el carácter forzoso que impone la ἀναγκαῖα. Aquí late la verdad del materialismo.

La libertad y la necesidad parecen incompatibles, puesto que la libertad sólo es posible si lo propiamente forzoso de la ἀναγκαῖα se desplaza a otros. Así la esclavitud se convierte en la única institución que puede garantizar la libertad. El sentido del libro de Simone Weil es: el que trabaja no puede ser libre. La esclavitud de los hombres bajo los hombres está condicionada por la esclavitud originaria del hombre a causa de la ἀναγκαῖα. Los griegos entendían muy bien esto, tanto que concebían bajo ese prisma incluso al artista, que propiamente no «trabaja», sino que produce. Incluso el productor estaba estigmatizado todavía por el trabajo y con ello por la ἀναγκαῖα. Nosotros, en

A Cf. anteriormente p. 188, y en el volumen de notas p. 947.
B [anankaia], necesidades.

cambio, vemos todavía en el trabajo lo «creador»; en tan escasa medida estamos interesados por saber de dónde procede la auténtica coacción. Procuramos silenciar precisamente lo elemental, lo elemental terrible.

En el experimento americano parece estar restablecida la dignidad del hombre, y esto: 1. por el poder fáctico de los trabajadores unidos; 2. por la supresión relativa de las clases, es decir, por la realización del principio: el trabajo no deshonra; 3. por la eliminación de la miseria, que se ha hecho posible mediante la riqueza: situación insular, aprovechamiento colonizador de un nuevo continente; 4. por la situación del mercado que se ha logrado a través de estos factores, una situación en la que la fuerza de trabajo se ha hecho la «mercancía» más cara. Esto implica en cierto sentido el establecimiento por primera vez de una justicia relativa.

El peligro palpable se cifra en que ahora se convierten todos por igual en esclavos de la ἀναγκαῖα. Externamente hacia ahí apunta ya la tremenda «sobrevaloración» del «job», la incapacidad de todos en orden a emprender algo con tranquilidad, la «presión general de la vida», etc., como si las circunstancias de la «condición obrera» se hubieran suavizado y a la vez universalizado.

Además: por el reconocimiento de la «dignidad del trabajo» se trivializa la 'Ανάγκη y con ello todo aquello que no podemos someter a nuestro señorío: la muerte, el sufrimiento, etc., los poderes de siempre.

[2]

Marx: si definimos al hombre esencialmente como un ser que trabaja, no podemos menos de convertir la historia en una historia de la necesidad. El hombre está sometido a la 'Ανάγκη precisamente como trabajador.

Marx intenta evitar esto entendiendo el trabajo esencialmente como producción. Puede hacerlo porque los griegos mismos difamaron incluso la producción como trabajo. Es decisivo encontrar aquí

una distinción válida. En cuanto el hacer realmente no es sino un «metabolismo con la naturaleza»,[1] el hombre como trabajador no es homo faber. La máquina atenúa solamente la fatiga, pero no cambia nada; sin duda el «abrutissement»[2] permanece el mismo, y puede trocarse en el «abrutissement» de las diversiones, o prolongarse en ellas.

[3]

Lo auténticamente nocivo parece cifrarse en definir las relaciones entre hombres como relaciones entre trabajadores. La relación elemental entre los hombres no descansa en las ἀναγκαῖα, sino en que la 'Ανάγκη no se muestra aquí como coacción, sino como un tener necesidad, o sea, esencialmente como Eros, y en que, por otra parte, los hombres en el «human artifice» pueden llegar a dominar en forma limitada las ἀναγκαῖα. Los hombres se encuentran entre sí como personas, porque se necesitan mutuamente (amor), y viven juntos como «citizens», porque dominan y tienen que seguir dominando las ἀναγκαῖα. Pero este dominio común no tiene que ver directamente con el trabajo, dado que, más bien, el trabajo está determinado por dicho dominio y sus formas, ni con la producción, que ha de confiarse en forma no determinable a la iniciativa y al arte de cada uno, sino que constituye el ámbito auténtico de la acción.

En el trabajo, sometido a las ἀναγκαῖα, el hombre está siempre aislado y se siente impulsado por el cuidado y la angustia.

En la producción, en la libertad de la espontaneidad para «iniciar por sí mismo una serie»,[1] el hombre se encuentra solo y está alentado por la obra como creación.

En la acción, que se halla bajo la exigencia de la justicia y está tentada constantemente por la posibilidad de liberarse mediante la fuerza de la coacción de las ἀναγκαῖα, el hombre está junto con los otros en la responsabilidad política.

En el amor y sólo en él hay reciprocidad real, que descansa en el necesitarse mutuamente. Ser un hombre significa a la vez tener necesidad de (otro) hombre.

Podríamos decir esquemáticamente: en cuanto trabajadores, esclavizados por las ἀναγκαῖα, los hombres son casi como animales. Como productores los hombres, solos frente a la obra, son casi como dioses. En esa situación se encuentran frente a una creación de la «nada», aunque se necesite y se consuma algo previamente dado; así la mesa surge de un no haber sido mesa y no de la madera; el material puede ser cualquiera, podría ser también una piedra; como mesa, la mesa es hecha de la nada, y por eso, en analogía con la producción humana, los hombres se representaron a Dios como «creator ex nihilo». En cuanto actores, que sólo pueden actuar dentro de un mundo habitado en común y sólo mediante la realización explícita de este ser común, los hombres son realmente hombres en el sentido de una humanidad específica. Y en cuanto amantes, que cada cual en su condición de uno necesita el dos, a fin de que la naturaleza les regale el tres, o sea, que han de pasar de la unicidad a la pluralidad, del singular al plural, [los hombres son] el hombre, y cada hombre es también el hombre, y lo es en una inconcebible forma irónica.

[4]

La teoría y la praxis en toda política totalitaria, es decir, en una política que por esencia es sólo ideológica, se caracterizan por el hecho de que el paso de la teoría a la praxis es exactamente el paso de decir A a decir B. La lógica no sólo domina la praxis misma y la impulsa hacia los extremos «lógicos», sino que en general es la única posibilidad de pasar de lo teórico a lo práctico.

Dicho de otro modo: la deducción a partir de la premisa, en cuanto deducción, funda un movimiento como un proceso previsible, dirigido por una premisa (cualquiera).

Mayo de 1952

[5] *Mayo de 1952*

Soy una sola
entre las cosas,
entre las pequeñas cosas,
que por derramarse
a puerto llegase.
Estréchame en tus manos,
balancéame a lo alto,
para que vuelen tanto,
que acabe exitoso
cuando estés medroso.[1]

[6]

Nunca volveremos a ser tan libres como los griegos; ningún progreso técnico nos ayudará de nuevo a escapar de la esclavitud por causa de las ἀναγκαῖα.

[7]

Entre la coacción de las ἀναγκαῖα y la «evidencia» forzosa de la lógica tiene que haber una conexión. Ahí podría radicar la verdad de la «superestructura» materialista.

[8]

La verdad de toda religión revelada está en que la religión en general sólo se nos manifiesta como revelación.

[9]

Soportar la abundancia
cuando se rompe una ola en otra ola,
renunciar al gesto,
permanecer callado.
¡Oh Dios!, no nos escuchas.

Por pura abundancia
no nos salva la voz divina;
sólo salva al menesteroso,
al que aguarda con anhelante ardor.
No nos olvides, ¡oh Dios![1]

[10] *París-Núremberg*

[Platón], *Πολιτεία*
[Libro] A. 342 C (sobre la tesis de Trasímaco, según el cual ξυμφέρον[A] es lo justo para el que domina). Dominar = τέχνη. τέχνη: οὐδὲ ἄλλη τέχνη οὐδεμία [es decir, τὸ ξυμφέρον σκοπεῖ, H. A.] ἑαυτῇ, οὐδὲ γὰρ προσδεῖται, ἀλλ' ἐκείνῳ οὗ τέχνη ἐστίν ... ἄρχουσί γε αἱ τέχναι καὶ κρατοῦσιν ἐκείνου οὗπέρ εἰσιν τέχναι.[1] (Ninguna «techne» está referida a sí misma; más bien toda «techne» está referida a aquello respecto de lo cual es técnica.) Las τέχναι ἄρχουσιν (dominar en el sentido de comenzar) καὶ κρατοῦσιν (y gobernar en el sentido de continuar lo comenzado) [son] aquello respecto de lo cual son artes. (Caballos, naves, enfermos).

Sobre esto:

1. Sin duda ἄρχειν significa dominar y κρατεῖν gobernar. El gobierno se apoya en el dominio, que pone el inicio. En el ἄρχειν (y no en el κρατεῖν) está implicada la coacción.

A [to xympheron], lo conveniente, lo útil, lo ventajoso.

2. El dominio y la técnica están en una conexión muy estrecha. El dominio como político está tan derivado de la técnica, que ésta se define ante todo como un dominar y gobernar. La acción política es considerada como una forma de comportamiento activo con el mundo, que es un comportamiento guiado por el saber, cuando el hombre se muestra allí como el señor de las cosas. Parece que esto apoya la tesis de Heidegger, según el cual el concepto de dominio se funda en la técnica. Sin duda Platón lo presentó así.
3. Como en tantos otros pasajes, es decisivo el hecho de que la acción política es de antemano la acción de uno solo, que establece lo ξυμφέϱον. Nunca se menciona «el acto en consonancia con los demás». Hay unos que mandan (los dominadores), otros que obedecen (los dominados) y otros que aconsejan, que instruyen a los dominadores en el arte de encontrar aquello que debe mandarse, lo ξυμφέϱον. Éstos son los filósofos.

Se sigue de lo dicho que nadie domina según las reglas de lo conveniente para el dominio mismo, pues el dominio no está referido a sí mismo, sino que [el dominar] consiste en atender a lo ξυμφέϱον para los dominados, ᾧ ἂν αὐτὸς δημιουϱγῇ, cuyo maestro es el que domina. 342 E.

Trasímaco replica: esto sería siempre cierto si el pastor tuviera los ojos puestos exclusiva y definitivamente en el bien de las ovejas y de los corderos; pero en realidad sólo se comporta así por la relación con los hombres, y eso temporalmente. Dicho de otro modo, toda acción de técnica dominadora presupone un nexo funcional al que no escapa. La introducción del «pastor verdadero (ἀληθῶς)», etc., es una treta; está en juego el optimismo socrático.

Sobre el trabajo: ¡346! Ninguna de estas τέχναι tiene algo que ver con el salario. La ὠφέλεια, la utilidad; el arte médico es la salud, etc. Para la retribución hay un arte especial: τέχνη μισθαϱνητική (346 D). La retribución es necesaria porque ninguna τέχνη atiende a la ventaja del «artista»; es retribuido por la ausencia de utilidad propia.

Sobre la política: el único estímulo para gobernar es el miedo a ser gobernado por otros peores. 347 C.

[11] *Munich.*

Simone Weil, *Condición obrera*: «En tant que révolte contre l'injustice sociale l'idée révolutionnaire est bonne et saine. En tant que révolte contre le malheur essentiel à la condition même des travailleurs, elle est un mensonge. Car aucune révolution n'abolira ce malheur. Mais ce mensonge est ce qui a la plus grande emprise ... Le nom d'opium du peuple ... convient essentiellement à la révolution. L'espoir de la révolution est toujours un stupéfiant» (p. 263).[1]

Sin duda, esto es verdadero. Y significa que la revolución del siglo xx, que desde Marx se entiende como la revolución de la clase trabajadora, llevó siempre en sí la revuelta de los hombres como seres trabajadores, o sea, la revuelta contra la «condition humaine», contra la ἀνάγκη de la «condition humaine». El problema real, el desconcierto real comienza después de la solución del problema social. De ahí nuestro pavor ante el hecho de que América haya eliminado casi la injusticia social. A la postre toda injusticia social se basa en el intento de enseñorearse de la ἀναγκαῖα en forma tal que no se necesite llegar a una revolución contra la «condition humaine» en general. Nuestra indigencia se cifra en que este camino ya no está abierto para nosotros bajo ninguna circunstancia.

[12]

El *Mesías* de Händel. El aleluya sólo puede entenderse desde el texto: nos ha nacido un niño. La verdad profunda de esta parte de la leyenda de Cristo se cifra en que: todo comienzo es salvación; por mor del comienzo, por mor de esta salvación, Dios creó al hombre dentro del mundo. Cada nacimiento nuevo es como una garantía de la salvación en el mundo, es como una promesa de redención para aquellos que ya no son un comienzo.[1]

[13] *Munich-Friburgo*

[Platón] *Πολιτεία* [Libro] B.
367 E. Final de las palabras de Glaucón, en las que dice que Sócrates durante toda su vida no se ocupó de otra cosa que de la justicia. Ahora él tiene que decir qué es la justicia «en sí y de por sí» = αὐτὴ δι' αὑτὴν, a saber, en el caso de que ἐάντε λανθάνῃ ἐάντε μὴ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, de que ella quedara oculta a los dioses y a los hombres[A]. Ha de decir qué produciría (ποιοῦσα) entonces para (?) el que la tiene.[1] Cf. 427 D.

[14] *Friburgo.*

Se podría pensar también que la maldición pronunciada por primera vez cuando la miseria ha sido eliminada a través del trabajo, consiste en que ahora toda actividad se ha convertido en trabajo y las ἀναγκαῖα han desplazado todas las demás cosas. Ahí está en cierto modo la venganza. Nada cambia en el asunto el hecho de fingir que hay trabajo en la producción creativa y que los artesanos son trabajadores. Tal como Simone Weil reconoció acertadamente en lo relativo a la revolución, esta ilusión es la nueva moda del opio para el pueblo.[1]

[15]

χάρις χάριν γάρ ἐστιν ἡ τίκτουσ' ἀεί. «Pues es el favor el que provoca siempre el favor.» Acerca de esto: «En verdad nos agrada solamente aquello que previamente nos otorga de suyo su agrado». (En ninguna parte está tan clara la supresión de la llamada intencionalidad.) (El habitar poéticamente de Heidegger.)[1]

A La traducción es, propiamente, «quede ella oculta o no a dioses y hombres».

[16] *Frib.-Lugano.*

[Platón], *Πολιτεία* [Libro] B, 369, B, C: surge la polis porque «cada uno de nosotros no se basta a sí mismo» (ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης): ἡ ἡμετέρα χρεία: por nuestra indigencia.[1] La política se hace necesaria porque estamos atados a las ἀναγκαῖα, que no podemos dominar nosotros solos. Por tanto, la pluralidad es en cierto modo solamente una consecuencia de nuestra indigencia. Con ello quedan fijados de antemano los siguientes puntos: 1. el «materialismo», la vinculación de toda política a los intereses; y 2., más importante todavía, el hecho de que la política existe por mor de las necesidades de cada uno y no en aras de los hombres establecidos[A] en plural; lo cual significa que la política no es ninguna actividad espontánea, específicamente humana.

[370 B: ἐάν τίς τινος παρῇ ἔργου καιρόν, διόλλυται[2]][B]

371 B: πῶς ἀλλήλοις μεταδώσουσιν ὧν ἂν ἕκαστοι ἐργάζωνται; ὧν δὴ ἕνεκα καὶ κοινωνίαν ποιησάμενοι πόλιν ᾠκίσαμεν.[3] La polis fue fundada para comunicarse los unos a los otros lo que cada uno había hecho por sí mismo.

372 A: y en esta comunicación surge lo justo y lo injusto, dice Glaucón. A saber, ἐν αὐτῶν τούτων χρείᾳ τινὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους: en la necesidad de estas cosas que cada uno tiene en relación con los otros.[4]

[17] *30. 5. 52*

El curso de Heidegger.[1]

El pensamiento se desarrolla en la memoria, que perdura como el recogimiento.

Memoria-gratitud: en la gratitud nos acordamos de aquello en lo que permanece recogido nuestro ánimo. Esta memoria conmemo-

A La palabra no puede descifrarse claramente; cabría también que fuese «unidos».
B Los corchetes proceden de H. A.

rativa (*Gedenken*) es la gratitud originaria. (El pensamiento [*Denken*]) brota del agradecimiento [*Gedanc*].)

(Oigamos en el espacio de juego de lo hablado.)

[Lo] más merecedor de pensarse da que pensar. Lo recordamos. Así nos acordamos de aquello a lo que debemos la dote de nuestra esencia. Pensamos (como gratitud) orientados hacia lo que lo más merecedor de pensarse da a pensar. El pensamiento es agradecimiento, llevar nuestra oferta al encuentro.

El pensamiento mora en la memoria como ánimo, = lo esenciante de toda la esencia humana. («Animus» frente al «anima» = fundamento de determinación de todo ser vivo.)

Hombre, no como ser vivo, sino como esencia del hombre, que esencia en cuanto apunta a lo que es, de modo que se muestra el ente en cuanto tal.

A esto pertenece lo que debe ser, lo que tiene que ser, etc.

La guarda: alberga y esconde lo que da que pensar, hace entrega de lo más merecedor de pensarse como don; es por antonomasia lo más merecedor de pensarse, en cuanto se da a sí mismo como lo que en cada caso ha de pensarse. El hombre habita, pero no engendra esta guarda. Protege frente al olvido.

El principio se esconde en el comienzo.[2]

El lenguaje no es otra cosa que él mismo; el lenguaje es el lenguaje.

Lógica: ἐπιστήμη λογική, es decir, [la comprensión que] se refiere al λόγος.[3] O sea, «decir algo sobre algo», algo subyacente: ὑποκείμενον, «subjectum».

λέγειν τι κατά τινος: enunciar algo sobre algo.

Pensamiento como enunciado de algo sobre algo. Sujeto y predicado han de llevarse a la concordancia en el hablar.

El triángulo ríe: hablar como contradicción. En el enunciar ha de evitarse la contradicción. Sólo porque el pensamiento determina como un hablar, el principio de contradicción desempeña la función de una regla de pensamiento.

Pensamiento como λόγος. El λέγειν del λόγος se desarrolla como διαλέγεσθαι; la lógica se convierte en dialéctica. Ambigüedad de «Dios es el absoluto». (Dios solamente, o bien: a partir del carácter absolu-

to del absoluto tiene Dios su esencia.) Tales enunciados implican un ir a través. Como διαλέγεσθαι el λέγειν como un enunciar va de aquí para allá en su propio ámbito; el pensamiento es dialéctico, pero toda dialéctica en su esencia es lógica. También en la dialéctica el pensamiento es determinado desde el enunciado.

[18]

[Platón, *Πολιτεία*] 371 E s.: la pregunta propiamente es: ¿qué es aquello con lo que juntamente surge (τίνι ἅμα ἐγγενομένη...) la justicia y la injusticia; o sea, todo el ámbito de la justicia y la injusticia en el estar necesitado del hombre (χρεία) está referido a las ἀναγκαῖα. En este punto Sócrates esquiva. 372 A. Vuelve en 427 D. Cf. allí. Sigue la descripción de un Estado que se conforma con lo necesario y es llamado «sano». 372 E. A partir de ahí se rechaza todo estar juntos (muchedumbres y hombres), ἃ οὐκέτι τοῦ ἀναγκαίου ἕνεκά ἐστιν ἐν ταῖς πόλεσιν [373 B].[1] (Pero luego sigue la descripción de esta otra πόλις.)

373 E: ὑπερβάντες τὸν τῶν ἀναγκαίων ὅρον: engendra ἀδικία y es γένεσις τοῦ πολέμου.[2]

[375B: θυμός: ὡς ἄμαχόν τε καὶ ἀνίκητον θυμός, οὗ παρόντος ψυχὴ πᾶσα πρὸς πάντα ἄφοβός τέ ἐστι καὶ ἀήττητος[3]][A]

387 E: (ὁ ἐπιεικὴς ἀνήρ, el hombre «justo» [?][B]) μάλιστα αὐτός αὑτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἥκιστα ἑτέρου προσδεῖται,[4] o sea, es el menos sometido al ámbito de las ἀναγκαῖα, pues él se limita a lo más necesario.

405 A: ningún signo peor para una polis que la necesidad de muchos médicos y jueces, pues, en efecto, dado que ellos mandan y

A Los corchetes proceden de H. A.

B El interrogante entre corchetes se debe a H. A. Afecta, probablemente, a la traducción del adjetivo ἐπιεικής ([epieikes], es adecuado, es correcto) que ofrece Schleiermacher. Rufener traduce: el hombre que «piensa rectamente». Acerca de esto dice K. Bayer: ἐπιεικής es un ciudadano tal como lo desea el gobernante (justo), un hombre que no es testarudo, sino que atiene a las reglas y que, llegado el caso, sabe ceder.

tienen autoridad, propiamente sólo deberían estar allí para los que no son libres. 405 B: ἢ οὐκ αἰσχρὸν δοκεῖ καὶ ἀπαιδευσίας μέγα τεκμήριον τὸ ἐπακτῷ παρ' ἄλλων, ὡς δεσποτῶν τε καὶ κριτῶν, τῷ δικαίῳ ἀναγκάζεσθαι χρῆσθαι, καὶ ἀπορίᾳ οἰκείων.

¿O no te parece vergonzoso o un gran signo de educación deficiente carecer de derecho propio, y verse obligado a usar el derecho (¿tomado?[A]) de otros, puestos así en la condición de señores y jueces?[5]

405 C: sobre la medicina, que consiste en curar al sano y dejar morir al enfermo, pues ellos [los enfermos] no son útiles para la πόλις, ni para sí mismos. Eso es típico de un pueblo para el que el «no matarás» de ningún modo está en el centro de la «moral».

Junio de 1952

[19] *Junio de 1952. Stuttgart*

Sobre la lógica: la lógica no puede menos de convertirse en dialéctica, porque en la soledad del pensamiento surge siempre un diálogo, o sea, porque en la soledad somos siempre dos. En este diálogo del διαλέγεσθαι originariamente no actúa ninguna coacción. En la soledad se da la libertad del diálogo pensante a dos. Este diálogo a dos, y nunca el diálogo con otro hombre, es dialéctico, porque en él y solamente en él, podemos mantenernos firmes en una cosa, que luego se desarrolla y muestra sus contradicciones inherentes, etc., en el διαλέγεσθαι, o sea, en el comentario consigo mismo. Todo hablar con otros es siempre hablar sobre algo común a ambos, o sea, no es un hablar desde y en la cosa misma. La distinción entre pensar y hablar es exactamente ésta: pensar es comentar una cosa consigo mismo; hablar

A No hemos podido descifrar con toda certeza esta palabra que aparece entre paréntesis y con signo de interrogación; equivale al adjetivo griego ἐπακτός ([epaktos], mandar a buscar, tomar de), cf. la nota 5 de este texto nº [18], en la p. 953.

es un hablar sobre. Ambas maneras son una forma de expresión lingüística. Si queremos evitar el «sobre», forzamos al otro a que venga a nuestro propio pensamiento; aquí surge la coacción del pensamiento ajeno. Y así se renuncia precisamente a lo que tengo en común con el otro en la forma del «sobre». Se fuerza una falsa identificación. La coacción consiste en que se trata al otro como el propio alter ego. Sin la forma del «sobre» no hay ningún diálogo. En el «sobre» se expresa que tenemos el mundo en común, que habitamos juntos la tierra.

Sólo el habla de los amantes está libre del «sobre»; en ella hablamos con el tú como con nosotros mismos, porque este tú es el tú solamente de un yo, de la misma manera que el sí mismo es el sí mismo solamente de un yo. El habla de los amantes redime de ambas cosas a la vez, del «sobre», en el que tenemos el mundo en común con muchos (extraños), y de la discrepancia en la soledad. (Es un prejuicio creer que el amor redime de la soledad. El realmente solitario no puede amar, como tampoco puede amar el que se ha disipado completamente en el mundo común. Esta conexión entre soledad y estar perdido en el mundo común es el fenómeno propiamente americano. De ahí la incapacidad de amar que se da en los americanos.)

Por razón de lo dicho el habla de los amantes es de suyo «poética»; en ella no hay ni un διαλέγεσθαι pensante, ni un hablar sobre. Es como si en ella los hombres se convirtieran por primera vez en aquello que pretenden ser como poetas. No hablan, no conversan, sino que suenan al unísono. En el amor tiene validez para cada uno: «a lo sumo prestar la boca al riesgo de un sonido que se apoderó de mí sin condiciones» (Rilke).[1]

Lo mismo que la dialéctica, es decir, διαλέγεσθαι, es la forma del pensamiento solitario, de igual manera la lógica, la pura deducción, es la forma del pensamiento desamparado. Se pierde el yo que replica, el cual es el socio de la conversación solitaria a dos; y la llamada necesidad de lo que concuerda y es cierto forzosamente, en verdad es un proceso de autodestrucción y destrucción del mundo que ha sido dejado suelto en forma salvaje, un proceso al que ya no puede ponerse un dique en ninguna parte; el desamparado ni tiene el mundo de los otros, ni se tiene a sí mismo, ni tiene a Dios.

El hecho de que el amor no puede tener subsistencia en el mundo equivale al hecho de que la soledad no puede tener subsistencia. Así como toda soledad desde la discrepancia, desde la duplicidad real, de la cual surge luego la duda, impulsa de nuevo a estar con otros, a fin de hacerse uno a través del otro, de igual manera el puro sonar al unísono en el amor impulsa una y otra vez a la comunicación, en la que comunicamos con el otro algo común. Del tú del yo se hace el otro, y con suerte surge el prójimo.

Los «desamparados» de Rilke, que él encontraba «mucho más amantes» que «los amamantados»,[2] han caído en la lógica de amar como un proceso, y este proceso es tan destructivo como el del «pensamiento lógico».

[20]

La frase de Goethe «el que actúa es siempre culpable»,[1] está dicha ya desde una perspectiva en la que no hay patrones absolutos. Si lo justo y lo injusto se consideran solamente en relación con el hombre, entonces todo se pierde en relaciones, y en una situación así puede decirse siempre: lo que para uno es una lechuza, es para otro un ruiseñor. Además, en ese caos de relaciones en el que vive cada hombre, cada cual puede decidir arbitrariamente si ha sido víctima de una injusticia; basta con que indique la lesión real. ¿Qué otra cosa queda?

[21] *Manchester*

As long as we inhabit this earth, we are as much in need of each other as we shall be in need of God at the hour of our death, i.e., when [we] depart from the earth.

[*Mientras habitamos esta tierra nos necesitamos tanto los unos a los otros como necesitaremos a Dios en la hora de nuestra muerte, es decir, cuando abandonemos la tierra.*]

Julio de 1952

[22] *Marburgo. Julio de 1952.*

Sobre el imperialismo: el imperialismo, es decir, la idea imperial basada en la nación, pereció por el hecho de que la nación, dondequiera que se presente, de acuerdo con su propio principio engendra naciones. Así se realizó en concreto la «conquista» del mundo por parte de Occidente, por más que no se trató de una auténtica conquista, y la asimilación al pueblo de los conquistadores fue tan imposible como la introducción del propio derecho.

La auténtica tragedia en este proceso está implicada en el hecho de que Occidente llevó a cabo su marcha victoriosa sobre el mundo por primera vez en el momento en que la expansión era la única salida de los problemas nacionales, que se habían hecho insolubles. La nación se extendió sobre la tierra cuando estaba demostrado que los Estados nacionales no tienen ninguna posibilidad de desarrollar una política mundial. Con ello, Europa exportó por definición no simplemente la idea nacional, sino el «nacionalismo» como la salida desesperada del fracaso de los Estados nacionales. En este proceso, o en su final, la «nación» se separó del «Estado», con la esperanza de que el asunto estuviera en el concepto de Estado. Con ello comenzó el estadio del pueblo en el nacionalismo; otro paso adelante en este plano extraordinariamente tortuoso pareció ser la raza, en él el pueblo se separó también del suelo y se convirtió en una horda desoladora. De esa manera se derrumbó la sagrada trinidad nacional de pueblo-Estado-territorio. Hoy, después del fracaso del experimento imperialista y bajo el signo de la amenaza total y totalitaria, tenemos Estados detrás de los cuales ya no está el pueblo, territorios cuyos habitantes ya no quieren defenderlos frente a conquistadores extraños, y pueblos que ni están organizados y protegidos por el Estado, ni están «radicados» en el suelo. Éste es el espacio del desierto, en el que se desencadenan las tormentas de arena.

[23]

Sobre la polémica de Schmitt contra la «guerra justa». El auténtico garfio está en lo siguiente. La concepción americana de la «guerra justa» no es «una guerra para acabar con las guerras», o bien «una guerra con el fin de asegurar la democracia en el mundo», sino que está determinada esencialmente por la criminalización del ataque bélico como ataque, como ruptura de la paz y de lo pactado, debiendo notarse además que según la concepción anglosajona la ruptura del contrato es más grave que la de la paz. Emborronando la cosa tal como Schmitt lo hace consecuentemente, del «contrato» y de la «paz» se ha hecho una «causa (justa)», que ellos mismos no son. Sólo cuando se ideologiza la paz, o sea, cuando ésta se desgaja de la realidad, de manera que ya no se requiere un claro peligro y amenaza como pretexto para pacificar el mundo, se convierte en «causa». A la inversa, Schmitt consigue a su manera glorificar la «guerra injusta», por cuanto la mide en una «guerra justa», o sea, en una guerra ideológica –puesto que ya no pueden darse guerras de fe–, en una guerra ideológica de la que sólo son capaces los regímenes totalitarios. Así lo dejó todo revuelto antes de 1945 con el fin de defender a los nazis. Luego en *Ley de la tierra* el auténtico absurdo, que aparece desligado de su motivación originaria, ya sólo puede descubrirse con dificultad.[1]

[24] *Fráncfort*

Goethe: «En el movimiento y el devenir no hay ninguna permanencia; la naturaleza ha lanzado su maldición contra la inacción».[1]

«La actividad incondicional, del tipo que sea, es la última en quebrar.» *Máximas y reflexiones,* XXI, nº 461.[2]

[25]

El defecto elemental del análisis del «uno» (*Man*) en Heidegger, que en cuanto tal es extraordinariamente acertado, se cifra en que el uno es visto en la tensión uno-sí mismo. Pero lo que se contrapone al uno, que equivale al «nadie» (*Ser y tiempo*, 253),[1] es el cada uno (y no el sí mismo), que también somos nosotros siempre, en cuanto nosotros, lo mismo que cada uno, estamos atados a las ἀναγκαῖα. El que se contrapone al uno no es el sí mismo, sino el cada uno.

Agosto de 1952

[26] *París. Agosto de 1952.*

Sobre la pluralidad: la pluralidad, que se representa de la manera más pura en la serie de los números, la cual camina hasta el infinito y se engendra a sí misma, originariamente no se cifra en la multiplicidad de las cosas, sino en la indigencia del hombre, que, nacido como singular, necesita el segundo para asegurarse de la transición ulterior al tercero, al cuarto, y así sucesivamente. De hecho, frente a la pluralidad de las cosas, el número es «abstracto». ¿Quién pudo caer en la ocurrencia de designar simplemente como cinco cosas distintas por completo: botella, mesa, silla, árbol y flor? Tampoco puede entenderse en este «abstracto» lo propiamente progresivo de la serie de los números, lo cual es lo esencial de la misma. En definitiva, el principio de lo que prosigue hasta el infinito, el así sucesivamente, sólo puede entenderse si vemos en su origen una humanidad que se sigue engendrando hasta el infinito, respecto de la cual la imagen de la serie de los números es tan sólo un signo puramente abstracto. Por tanto, originariamente el número nunca es una medida que podemos poner en las cosas; es más bien aquello que simplemente engendra-

mos de nuevo en forma constante por el hecho de que hemos llegado al mundo como un uno, necesitamos un segundo y tenemos la capacidad de engendrar los terceros.

Ahora bien, en los terceros la serie de los números, fundada siempre en el 1+2=3, vista desde el uno sigue caminando hasta el infinito, por más que con todo tres la serie también vuelve a comenzar de nuevo, pues no puede romperse el principio constituido por cada número uno. Así de hecho la serie infinita está incluida en el uno, en tanto éste busca el dos. Pero lo que aquí, en el origen de la generación, es contado, o se cuenta, nunca es lo completamente dispar, a lo que el número ayudaría a constituir una unidad abstracta –5 objetos como adición de botella, mesa, silla, árbol y flor–; es más bien lo esencialmente «mismo» (como Heidegger dice,[1] en contraposición a lo meramente igual), que en el lenguaje bíblico se expresa como creado «a imagen», κατ' εἰκόνα. Pero referir esta imagen a la creación del hombre por parte de Dios es el más profundo y, por eso, más pernicioso antropomorfismo en el pensamiento occidental acerca de Dios. Engendramos a nuestra imagen nuestros hijos, no lo «igual» a nosotros, sino lo mismo que nosotros somos. Ahora bien, Dios es precisamente lo absolutamente no «mismo». A través de este antropomorfismo entró el nocivo absurdo de el hombre en la metafísica. En efecto, Dios era pensado como uno en un sentido no humano, es decir, como uno y único, o sea, como el único uno, que no podía permitir junto a sí ningún dos. Y este pensamiento era «correcto» por completo si se quería pensar lo exactamente opuesto al hombre, que sólo puede darse en plural (y, por tanto, también aquí estaba en juego de nuevo un antropomorfismo). Pero a partir de ahí se dio el salto de que el hombre creado a imagen de Dios se convirtió imperceptiblemente en el hombre uno, que estaba unido a su Dios uno y único. Así, pues, el antropomorfismo es doble: 1. el de la vía negativa, por así decirlo, que consistía en pensar el Dios uno y único como lo simplemente opuesto a la pluralidad de los hombres; y luego, 2. el hombre que Dios habría creado según las reglas de la imagen, las cuales de hecho proceden de la experiencia fundamental de la generación humana.

Cuando estamos solos nuestra pluralidad de criaturas se muestra en la necesaria forma dialogística de todo pensamiento, o sea, en que nosotros solamente en la sorda angustia del desamparo somos realmente seres solitarios y solamente uno; en la soledad, en cambio, estamos con nosotros mismos en la escisión y duplicidad. De todos modos en este pensamiento, en el estar-solamente-con-nosotros-mismos, nunca se llegaría a un tercero. A partir de nosotros mismos nunca podemos producir el tres, sólo podemos producir el dos. De ahí que la serie de los números, en cuanto progresa hacia una infinitud verdaderamente real, sólo comienza con el tres.

Pero el dos, en el que se anuncia la escisión de nuestro poder pensar, y que en verdad corresponde a nuestro sí mismo, de nuevo es tergiversado antropológicamente como Dios. En el diálogo con nosotros mismos, que es pensamiento, creemos hablar con Dios. El llamado tú de Dios es solamente el tú del diálogo pensante con nosotros mismos hecho absoluto en forma blasfema.

Lo decisivo de la llamada crisis religiosa de la época no consiste en que ya no «sabemos» quién es dios; más bien, consiste en que en el derrumbamiento –en el legítimo derrumbamiento– de toda devoción, se pone de manifiesto que no sabemos y nunca hemos sabido cómo ha de pensarse Dios.

[27]

Sobre la guerra: hoy estamos muy seguros de que la guerra civil es más sangrienta que otras. Puede verse lo curiosa que es esta suposición en *La República* [Πολιτεία] de Platón, donde el autor argumenta precisamente en sentido contrario, a saber: en la guerra entre los griegos, que propiamente es tan sólo una querella entre parientes, hay que proceder con menos crueldad que en la guerra contra los bárbaros, donde puede decirse que la guerra es natural, pues ambas partes son extrañas entre sí (Libro quinto, 470 B ss.).

La dificultad moderna se cifra naturalmente en que ese concepto antiguo de parentesco, que de todos modos no es válido, luego, y

New York, Aug. 1952.

Ad Logik: Stalin about Lenin: "I was captivated by that irresistible force of logic in (Lenin's speeches) which.. thoroughly overpowered his audience... I remember that many of the delegates said: "The logic of Lenin's speeches is like a mighty tentacle which seizes you on all sides as in a vise and from whose grip you are powerless to tear yourself away; you must either surrender or make up your mind to utter defeat." I think that this characteristic of Lenin's speeches was the strongest feature of his art as an ~~or~~ orator." (Speech Jan. 28, 1924. Quoted from Lenin, Sel. Works, vol. I, p. 33, Moscow 1947)

sobre todo hoy, ha de extenderse a la humanidad entera. Con ello desaparece el enemigo exterior, que en verdad garantizaba su parentesco a los «parientes». En un ataque de los habitantes de Marte a los de la Tierra se restablecería de nuevo el concepto de Platón, que es exacto bajo el presupuesto de un extraño absoluto.

[28] *Nueva York. Agosto de 1952.*

Sobre la lógica: Stalin about Lenin: «I was captivated by that irresistible force of logic in [Lenin's speeches] which ... thoroughly overpowered his audience ... I remember that many of the delegates said: "The logic of Lenin's speeches is like a mighty tentacle which seizes you on all sides as in a vise and from whose grip you are powerless to tear yourself away; you must either surrender or make up your mind to utter defeat." I think that this characteristic of Lenin's speeches was the strongest feature of his art as an orator». (Discurso, 28 de enero, 1924. Citado de Lenin, *Selected Works*, vol. I, p. 33, Moscú 1947).[1]

[29]

Sobre la libertad: hay que sostener siempre que la libertad sólo puede darse en la pluralidad, en el espacio que surge entre hombres, en cuanto éstos conviven y actúan entre ellos. Sólo la acción se halla bajo la categoría de la libertad. Todos los intentos de introducir misteriosamente la libertad en el trabajo o en la producción (homo faber) son engañosos; eso desemboca siempre en la «libertad escondida en la necesidad» o en artificios semejantes. (Es significativo por ser absurdo: *El ser y el trabajo* de Jules Vuillemin.[1] El trabajo está anclado en las ἀναγκαῖα y la producción requiere inseparablemente lo dado de antemano. La libertad no tiene nada que buscar allí.)

Cuaderno X

Agosto de 1952 – septiembre de 1952

Cuaderno X

Agosto de 1952
[1] a [11] 217
Notas 955

Septiembre de 1952
[12] a [19] 230
Notas 958

Índice de temas 863

Agosto de 1952

[1] *Palenville*[A]. *Agosto del 52*

[Dostoievski] *Crimen y castigo*. Sobre «moral»: sólo en términos teológico-metafísicos puede decirse que el asesinato es el mayor delito. «Moralmente» hablando, es decir, desde el prisma del «carácter», el delincuente en el libro no es Raskolnikov, sino Luschin, que acusa falsamente a Sonja de robo y provoca conscientemente una situación en la que ella tiene que aparecer como ladrona. En el sentido de Dostoievski el asesinato como rebelión contra la vida es una culpa que mancha la tierra (Sonja) y puede ser expiada. Esa culpa brota del desamparo y en cierto modo pierde su realidad (Raskolnikov aparece como un acontecer puramente «externo») en el momento en que está dispuesto a amar a Sonja. En cambio, las transgresiones dentro del mundo humano, como, por ejemplo, escuchar en la puerta, parecen imperdonables, de modo que Svidrigailov de hecho tiene razón cuando él cree que Raskolnikov está persuadido de que «no es lícito escuchar tras las puertas, pero, en cambio, es tolerable matar a todas las mujeres ancianas» (II, 402). En relación con los hombres, Raskolnikov opina y se mantiene en la opinión de que él no tiene ninguna culpa ante aquellos que «[matan] a millones de hombres y [consideran] eso como un mérito» (II, 279). Por eso la conversión no es arrepentimiento, sino amor, o sea, decir «sí» a la vida, no rebelarse contra la creación en general. Hablando en términos puramente humanos, Raskolnikov tiene razón: la vieja era «un piojo»; ahora bien, los hombres no tienen derecho a decidir algo así.[1]

A Sobre Palenville, el lugar de vacaciones de H. A., cf. el volumen de notas, p. 955.

[2]

[Platón,] *Πολιτεία*, Libro 4.

427 D: vuelve a la pregunta principal por la δικαιοσύνη[A], que quedó abierta en 372 A: dónde se encuentra ésta y dónde la ἀδικία[B], y qué distingue a ambas: τί ἀλλήλοιν διαφέρετον, καὶ πότερον δεῖ κεκτῆσθαι τὸν μέλλοντα εὐδαίμονα εἶναι, ἐάντε λανθάνῃ ἐάντε μὴ πάντας θεούς τε καὶ ἀνθρώπους;[1] y si aquél que está en camino de ser feliz, εὐδαίμων,[C] ha tenido que adquirirla (?), por más que él (ella [?]) permanezca o no oculto a todos los dioses y hombres (Cf. 367 E).

De nuevo elude, pues él ha establecido que quien halló la justicia no necesita la ciudad de los hombres, ni la de los dioses. Y si la justicia es posible también en la reconditez absoluta, ella en todo caso ya no tiene nada que ver con la política. Se ha convertido en verdad.

428 B: en lugar de la justicia se introducen la σοφία y la εὐβουλία, la sabiduría y el buen consejo. Va inherente a la esencia de la ἐπιστήμη el hecho de que ésta se da solamente en un número pequeño (la ἐπιστήμη identificada con la σοφία sin mediación alguna, es decir, la σοφία construida según la ἐπιστήμη). Además (428 E), va inherente a la naturaleza de la cosa el hecho de que la ἐπιστήμη de la comprensión y del ἄρχειν compete a la más pequeña parte, y en virtud de ella la ciudad entera se llama σοφή. Esta ἐπιστήμη, que se refiere al comportamiento de la πόλις en la comprensión y el ἄρχειν, es la única que merece llamarse σοφία (429 A).

429 C: Σωτηρίαν ἔγωγ', εἶπον, λέγω τινὰ εἶναι τὴν ἀνδρείαν, la valentía, digo yo, es una forma de poner a salvo.[2]

430 D: vuelve de nuevo a la justicia, por mor de la cual es investigado todo lo demás. Esquiva el tema y habla de la σωφροσύνη[D]. Ésta no corresponde sólo a una parte, a diferencia de la σοφία[E] y la

A [dikaiosyne], justicia.
B [adikia], injusticia.
C [eudaimon], feliz.
D [sophrosyne], prudencia.
E [sofia], sabiduría.

Πολιτεία, Buch 4.

427 D: Hinweis auf die 372 A offengelassene Hauptfrage nach δικαιοσύνη zurück: wo sie sei u. wo die ἀδικία und was das ~~[illegible]~~ die beiden unterscheidende sei:

τί ἀλλήλοιν διαφέρετον, καὶ πότερον δεῖ κεκτῆσθαι τὸν μέλλοντα εὐδαίμονα εἶναι, ἐάν τε λανθάνῃ ἐάν τε μὴ πάντας θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, und ob derjenige, der im Begriff steht εὐδαίμων zu sein, sie (?) erworben haben muss, wenn es (sic?) auch allen Göttern u. Menschen verborgen bleibt oder auch nicht bleibt. (cf 367 E)

Weil wir daraus, da er ja nun den, der die Gerechtigkeit gefunden hat, so bestimmt hat, dass er weder die Tat der Menschen noch die der Götter nötig hat, ~~[illegible]~~ ist Gerechtigkeit auch in der <u>absoluten</u> Verborgenheit möglich? Denn hat sie jedenfalls nichts mehr mit Politik zu tun. Sie ist weltabgewandt.

ἀνδρεία[A], sino que es la ὁμονοια[B], que determina todas las partes para lograr la ἁρμονία[C], la concordia, extendida a todas las partes (431 E-432 A).

433 B: δικαιοσύνη: = τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν, hacer lo suyo (?), pues esto es ὃ πᾶσιν ἐκείνοις [es decir, de la σωφροσύνη, de la ἀνδρεία y de la φρόνησις, ¿en lugar de la σοφία de pronto? –H. A.–]. τὴν δύναμιν παρέσχεν ὥστε ἐγγενέσθαι, καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέξειν, ἕωσπερ ἂν ἐνῇ a saber, que a todos ellos les da la δύναμις, de modo que lleguen a ser, y a todo lo que ha llegado a ser le ofrece una salvación mientras es.[3] Ésta es la primera definición de justicia.

El δικάζειν[D] (433 E): significa que debe decirse de cada uno que ni recibe algo extraño, ni se le quita nada de lo suyo. De ahí δικαιοσύνη: τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις.[4] Ésta es la segunda definición de justicia.

439 C: acerca de la primacía de lo λογιστικόν[E] sobre los deseos: el λογισμός[F] manda, mientras que las pasiones son meramente παθήματα, que se padecen simplemente. Ésta es la razón auténtica de que a lo λογιστικόν le corresponda el ἄρχειν (441 E). Y entonces a la postre este obedecer a lo λογιστικόν queda identificado con la justicia (443 B), a saber, que cada parte del alma τὰ αὑτοῦ πράττει ἀρχῆς τε πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι.[5] Y esto en definitiva apunta a que παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν (443 E), o sea, a partir de muchos haberse hecho enteramente uno.[6]

445 D: comienzo del intento de encontrar una fundamentación de las formas de Estado que sea filosófica, es decir, humanamente comprensible: πέντε μέν, ἦν δ' ἐγώ, [τρόποι] πολιτειῶν, πέντε δὲ ψυχῆς.[7] Esto es lo que precisamente no asume Aristóteles: 1) βασιλεία = ἀνδρὸς ἑνὸς ἐν τοῖς ἄρχουσι διαφέροντος, se distingue uno entre los que gobiernan; ¡ni palabra acerca de que es uno

A [andreia], valentía.
B [omonoia], concordia.
C [harmonia], concordancia, armonía.
D [dikazein], administrar justicia, juzgar, decidir.
E [logistikos, e, on], relativo a contar o calcular.
F [logismos], calcular, deducción de la razón.

solamente el que gobierna! Primus inter pares. Éste es el [sentido] originario de la realeza a diferencia de la monarquía. Aquí la realeza es solamente una aristocracia consecuente. 2) Por eso la aristocracia πλειόνων διαφερόντων[A]. Para Platón ambas modalidades son ἓν εἶδος, la misma cosa. En ambos casos a través del ἐν τοῖς ἄρχουσιν[B] él presupone propiamente una «clase dominante», en la que tiene vigencia el principio del διαφέρειν[C], por parte de uno o de varios. El poder radica en la clase dominante.

[3]

[Platón, *Πολιτεία*] Libro 5 (E).
Todas las demás formas de Estado se consideran malas.

Pero son deducidas las unas de las otras (449 B): ἐξ ἀλλήλων μεταβαίνειν. Continuación Libro 8 (H), 543 C.

[4]

Sobre el pensamiento: καὶ τάχ' ἂν παρ' ἄλληλα σκοποῦντες καὶ τρίβοντες ὥσπερ ἐκ πυρείων ἐκλάμψαι ποιήσαιμεν τὴν δικαιοσύνην ([Platón, *Πολιτεία*], 435 A), y quizá si consideramos una cosa frente a otra y frotamos la una contra la otra, haremos que brille la justicia como si sacáramos fuego del pedernal.

Así se comporta cada pensamiento con el acto de pensar: es la chispa que salta del diálogo de la soledad, nunca es resultado de un proceso. Cualitativamente, tiene tanto y tan poco en común con el acto de pensar como el roce de las piedras con el brillo de la chispa. Un pensamiento nunca puede «demostrarse», sólo engendrarse, como la chispa.

A [pleionon diapheronton], si varios sobresalen.
B [en tois archusin], bajo los dominantes.
C [diapherein], distinguirse.

[5]

[Platón, *Πολιτεία*] Libro 5 (E).
El mejor Estado está construido de acuerdo con la imagen del hombre particular; allí todos los ciudadanos se comportan como si fueran un solo hombre (a la manera como un hombre siente dolores cuando el miembro particular está herido). Pero Platón no le da a esto un sentido orgánico, sino que lo piensa como principio del uno e indiviso, como negación de la pluralidad, que es lo dado en realidad.

462 C: Καὶ ἥτις δὴ ἐγγύτατα ἑνὸς ἀνθρώπου ἔχει; Οἷον ὅταν που ἡμῶν δάκτυλός που πληγῇ, πᾶσα ἡ κοινωνία ἡ κατὰ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν τεταμένη εἰς μίαν σύνταξιν τὴν τοῦ ἄρχοντος ἐν αὐτῇ ᾔσθετό τε καὶ πᾶσα ἅμα ξυνήλγησεν μέρους πονήσαντος ὅλη, καὶ οὕτω δὴ λέγομεν ὅτι ὁ ἄνθρωπος τὸν δάκτυλον ἀλγεῖ ...[1] Este ser uno es fomentado por la comunidad de mujeres, pues cada cual puede ser hermano o padre de cada uno (463 C). Sirve a ello además la eliminación de la propiedad como «principio de individuación». En apariencia se trata de la eliminación de la familia, pero en verdad lo pretendido es la construcción de todo el Estado según la imagen de la familia y de las leyes vigentes en ella. La discordia es evitada gracias al δέος τε καὶ αἰδώς, al miedo y a la vergüenza; vergüenza porque podríamos maltratar al propio padre, y miedo porque los conciudadanos socorrerán al atacado: τοὺς μὲν ὡς ὑεῖς, τοὺς δὲ ὡς ἀδελφούς, τοὺς δὲ ὡς πατέρας (465 B).[2]

472 B: una vez que se han echado en cara a Sócrates sus digresiones, asoma de nuevo la pregunta de la justicia; cf. las definiciones en 433 ss. Pero ahora se pregunta por la posible realización.

472 D: la exposición anterior ha mostrado un παράδειγμα. 473 [A]: φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἧττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι: la naturaleza de la πρᾶξις está en que ella va menos pegada a la verdad que la λέξις. (Cf. 372 E, donde se describe un Estado bueno, no ideal.) La respuesta (473 D): Ἐὰν μὴ ... ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι ... καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ᾽ ἑκάτερον αἱ

πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα ... ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει ... Si no son los filósofos los que gobiernan como «reyes» en las πόλεις, o no son los ahora llamados reyes y poderosos los que filosofan, y así lo uno coincide con lo otro (el βασιλεύειν[A] con el φιλοσοφεῖν), a saber, el poder en la πόλις y la filosofía, y si, por otra parte, las muchas naturalezas de aquellos que ahora vienen de fuera a cada uno de los dos grupos son excluidas por causa de la ἀνάγκη, en consecuencia no se producirá ninguna mejoría de los males para las πόλεις o para el género humano... Esta unión, sobre todo el hecho de que no se puede tener acceso a la filosofía sin prepararse para el βασιλεύειν y a la inversa, propiamente no tiene una base en la filosofía de Platón. Eso se requiere solamente para escapar de los κακά[B]. Precisamente, el lugar central de su filosofía política no tiene ninguna base filosóficamente hablando. Y, sin embargo, se mantiene como obvia la primacía de la filosofía.

474 C: ὅτι τοῖς μὲν προσήκει φύσει ἅπτεσθαι τε φιλοσοφίας ἡγεμονεύειν τ' ἐν πόλει, τοῖς δ' ἄλλοις μήτε ἅπτεσθαί ἀκολουθεῖν τε τῷ ἡγουμένῳ: que a aquellos hombres que por naturaleza se dedican a la filosofía les corresponde dirigir la ciudad; en cambio, los otros no han de estar ligados a [la filosofía] y deben seguir al que manda.

(δύναμις: poder en el sentido de capacidad de hacer algo. Cf. especialmente 476 ss.)

478. Δόξα: entre ἐπιστήμη y ἄγνοια[C]. Es tan segura la referencia al mundo que, a partir de la existencia de la δόξα, se infiere un δοξαστόν[D], que tiene que estar situado entre el ὄν de la ἐπιστήμη y el μὴ ὄν de la ἄγνοια, como algo [τὸ] ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι (478 E).[3]

Ahora bien, en este reino intermedio entre εἶναι y μὴ εἶναι se hallan todas las muchas cosas humanamente existentes, πολλὰ καλὰ πολλὰ δίκαια, etc., que, si no están referidas a αὐτὸ τὸ καλόν, o al αὐτὸ τὸ δίκαιον, ora aparecen así, ora de otra manera, lo mismo que

A [basileuein], ser rey.
B [kaka], males.
C [anoia], ignorancia, falta de inteligencia.
D [doxaston], neutro del adjetivo δοξαστός [doxastos], supuesto, opinado.

lo grande y lo pequeño en todo momento sólo pueden ser relativamente grande o pequeño, y una cosa grande puede ser también pequeña cuando se compara con otra mayor. En este mundo de las perspectivas todo es δοξαστόν, y en él reina la δόξα.

[6]

[Platón, *Πολιτεία*] Libro 6 (ζ).
Sobre la φύσις de los filósofos: 485 B: ὅτι μαθήματός γε ἀεὶ ἐρῶσιν ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς: que [ellos] siempre aman lo que se les revela de aquella οὐσία que es siempre y no anda errante entre el nacer y perecer. En consecuencia, la tarea de los filósofos sería, tan pronto como ellos βασιλεύουσιν, salvar en lo posible del yugo del nacer y perecer las relaciones de la vida humana.

486 A: Ἧι οὖν ὑπάρχει διανοίᾳ μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας, οἷόν τε οἴει τούτῳ μέγα τι δοκεῖν εἶναι τὸν ἀνθρώπινον βίον; ... Οὐκοῦν καὶ θάνατον οὐ δεινόν τι ἡγήσεται ὁ τοιοῦτος: [está] llamado a dirigir los asuntos humanos aquel que no tiene en mucho la vida y la muerte humanas a la vista del tiempo entero y de la totalidad del ser.

Contra aquellos que dudan de la vocación del filósofo para gobernar, basados en la razón de que ellos no se esfuerzan por el poder, tenemos la réplica: quien siempre [siente la necesidad] de ser gobernado, a la manera como el enfermo [necesita] al médico, ha de dirigirse a los llamados a gobernar, y no a la inversa. 489 B-C.

(Sobre la propia vocación filosófica, una vez que ha mencionado una serie de circunstancias externas favorables, como el destierro, los achaques de salud y otras formas de alejamiento de la vida activa, dice: Τὸ δ' ἡμέτερον οὐκ ἄξιον λέγειν, τὸ δαιμόνιον σημεῖον· ἢ γάρ πού τινι ἄλλῳ ἢ οὐδενὶ τῶν ἔμπροσθεν γέγονεν [496 C].[1]

[7]

[Platón, *Πολιτεία*,] 7. Libro (Z). El mito de la caverna. (τέχνη τῆς περιαγωγῆς: 518 D: la técnica de la rotación !)

[8]

[Platón, *Πολιτεία*] Libro 8 (H).
543 C: después de la digresión volvamos al tema de 449 B.

544 D: Οἶσθ' οὖν ... ὅτι καὶ ἀνθρώπων εἴδη τοσαῦτα ἀνάγκη τρόπων εἶναι, ὅσαπερ καὶ πολιτειῶν; ἢ οἴει ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίγνεσθαι, ἀλλ' οὐχὶ ἐκ τῶν ἠθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ... Οὐκοῦν εἰ τὰ τῶν πόλεων πέντε, καὶ αἱ τῶν ἰδιωτῶν κατασκευαὶ τῆς ψυχῆς πέντε ἂν εἶεν.[1] (Cf. 445 D) Las formas de gobierno son maneras de convivencia humana, no pueden haber surgido de la encina o de la piedra; tienen que haber nacido de constitutivos fundamentales del alma humana. El hecho de que Platón hable de constituciones (constitutivos) del alma, en lugar de hablar de experiencias fundamentales en la convivencia, es tanto más sorprendente por el hecho de que él halló ya el principio de la «distinction» de Montesquieu, como el principio de una aristocracia monárquica, en cuanto el βασιλεύς está caracterizado como un διαφέρων[A] entre los otros, como un primus inter pares. El concepto del rey como aquel que monopoliza el poder, o sea, que es realmente monarca, procede de reflexiones completamente distintas y extrañas a Platón.

En la tradición occidental tenemos una y otra vez los dos accesos de suyo completamente diferentes a la política; están simbolizados por Platón, de un lado, y por Maquiavelo, de otro. Platón no se interesa por el poder, lo mismo que Maquiavelo no se interesaba por la esencia del hombre. (Cuando Maquiavelo afirma la maldad de todos los hombres «por naturaleza», lo hace tan sólo como un gesto de inclinación de cabeza ante el cristianismo, y con el fin de lograr un punto de apoyo para su interés exclusivo por el problema del poder.)

A [diapheron], distinguiéndose, sobresaliente.

Del mismo modo que la ambición es en cierto modo el vicio de querer distinguirse, así también la aristocracia degenera en una τιμοκρατία[A] o τιμαρχία (545 B). Luego viene la ὀλιγαρχία; y le sigue la δημοκρατία, que termina en la τυραννίς. A aquélla le corresponde el ἀνὴρ δημοκρατικός[B], [a ésta] la ψυχὴ τυραννική[C], etc. (545 D). La timocracia es una especie de gobierno militar, en la oligarquía el gobierno se articula en base al dinero, y la democracia es el gobierno de la plebe.

562 A ss.: Tiranía: ἡ καλλίστη δή ... πολιτεία τε καὶ ὁ κάλλιστος ἀνὴρ ... τυραννίς τε καὶ τύραννος [alusión a Eurípides: ironía (568 A), H. A.] ... ὅτι μὲν γὰρ ἐκ δημοκρατίας μεταβάλλει σχεδὸν δῆλον.[2] Así como la oligarquía se disuelve por el afán insaciable de dinero, de igual manera la democracia se disuelve por el afán insaciable de libertad (562 B).

564 A: ... οὐκ ἐξ ἄλλης πολιτείας τυραννὶς καθίσταται ἢ ἐκ δημοκρατίας, ἐξ, οἶμαι, τῆς ἀκροτάτης ἐλευθερίας δουλεία πλείστη τε καὶ ἀγριωτάτη (de la libertad llevada al extremo surge la más completa y salvaje esclavitud).[3] Un presidente del pueblo (προστάτης) se convierte en un tirano (565 D s.). Eso por el hecho de que tiene que cometer injusticia y entonces sólo le queda ἢ ἀπολωλέναι ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν ἢ τυραννεῖν καὶ λύκῳ ἐξ ἀνθρώπου γενέσθαι (566 A)[4]. O sea, la alternativa constante del tirano: o bien ser asesinado, o bien ser tirano y pasar de ser un hombre a ser un lobo.

La coacción del poder por miedo y por la idea: o bien «él», o bien «yo». Imagen del pueblo en la tiranía [569 C]: ὁ δῆμος φεύγων ἂν καπνὸν δουλείας ἐλευθέρων εἰς πῦρ δούλων δεσποτείας ἂν ἐμπεπτωκὼς εἴη: el pueblo, huyendo del humo de la esclavitud de los libres, cae en el fuego del despotismo de los esclavos. Tiranía = despotismo de los esclavos.

A [timokratia], timocracia.
B [aner demokratikos], varón democrático.
C [psyche tyrannike], alma tiránica.

[9]

[Platón, *Πολιτεία*] 9. Libro (Θ): ὁ τυραννικὸς ἀνήρ[A]: 571 A: explicado desde los ἐπιθυμίαι παράνομοι[B], que quedan libres en el sueño. En lo esencial se identifican con Eros. Καὶ τὸ πάλαι διὰ τὸ τοιοῦτον τύραννος ὁ Ἔρως λέγεται.[1] Por tanto, el modelo de tirano es el Eros. (573 B). Y luego, aludiendo a Sófocles (?):[2] καὶ μὴν ὅ γε μαινόμενος καὶ ὑποκεκινηκὼς οὐ μόνον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ θεῶν ἐπιχειρεῖ τε καὶ ἐλπίζει δυνατὸς εἶναι ἄρχειν (573 C).[3] Como un demente quiere dominar sobre los dioses y los hombres.

(En las palabras de Platón sobre los poetas, y especialmente en las contenidas en el libro 10 de la *Πολιτεία* en relación con Homero –que era su poeta preferido–, es difícil sustraerse a la impresión de que aquí el filósofo simplemente siente envidia de los poetas. Lo deshilvanado de la argumentación, aduciendo que Homero no fue guerrero real, ni dio leyes a ningún estado real, es tanto más asombrosa por el hecho de que Platón da respuesta a este argumento como dirigido contra él ya a final del libro 9, y lo hace en una forma que en verdad también habría sido digna de Homero: Ἀλλ' … ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν. Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς [592 B].[4] Esta envidia está claramente presente cuando él habla de que Homero educó la Hélade –606 E–, y más claramente todavía cuando habla de la παλαιὰ διαφορά[C] y ἐναντίωσις[D] entre filosofía y poesía [607 C]).

574 E: el ἀνὴρ τυραννικός está tiranizado por el Eros y vive en una forma que otros sólo pueden soñar.

Monarca: μόναρχος = único soberano, dicho aquí sobre el Eros tiránico, idéntico con el tirano y no con el βασιλεύς (cf. antes). 575 A. El tirano es exactamente lo contrario del βασιλεύς: 576 D. 576 A: la naturaleza tiránica: Ἐν παντὶ ἄρα τῷ βίῳ ζῶσι φίλοι μὲν οὐδέποτε

A [ho tyrannikos aner], el hombre tiránico.
B [epithymiai paranomoi], deseos contrarios a la ley.
C [palaia diaphora], antigua diferencia.
D [enantiosis], disputa.

οὐδενί, ἀεὶ δὲ τοῦ δεσπόζοντες ἤ δουλεύοντες ἄλλῳ, ἐλευθερίας δὲ καὶ φιλίας ἀληθοῦς τυραννικὴ φύσις ἀεὶ ἄγευστος: en toda su vida jamás amigo de nadie, siempre despotizando a alguien, o sirviendo a otro como siervo, sin gustar nunca la libertad y la verdadera amistad.

580 D ss.: tres ἡδοναί = tres tipos de placer (?), de alegría (?):

1) μανθάνειν = εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν = φιλόσοφος

2) θυμεῖν = φιλόνικον = φιλότιμον

3) ἐπιθυμεῖν = φιλοχρήματος = φιλοκερδές.[5]

A los dos últimos, el filósofo los llama ἡδονὰς [...] ἀναγκαίας ὡς οὐδὲν τῶν ἄλλων δεόμενον, εἰ μὴ ἀνάγκη ἦν:[6] pues no habría necesidad de ellos si no se diera la Ἀνάγκη.

Y por la Ἀνάγκη, que lo domina todo, el filósofo es entre los tres tipos el único que tiene experiencias en los tres campos, pues también está sometido a las ἀναγκαῖα. 582.

(λόγου δὲ τούτου-τοῦ φιλοσόφου-μάλιστα ὄργανον [582D].)[7]

590 C: La razón del desprecio del trabajo está en que éste guarda conexión con las ἀναγκαῖα y, en consecuencia, con el ἐπιθυμεῖν[A] y el θυμός: Βαναυσία δὲ καὶ χειροτεχνία διὰ τί, οἴει, ὄνειδος φέρει; ἢ δι᾽ ἄλλο τι φήσομεν ἢ ὅταν τις ἀσθενὲς φύσει ἔχῃ τὸ τοῦ βέλτιστου εἶδος, ὥστε μὴ ἂν δύνασθαι ἄρχειν τῶν ἐν αὑτῷ θρεμμάτων, ἀλλὰ θεραπεύειν ἐκεῖνα, καὶ τὰ θωπεύματα αὐτῶν μόνον δύνηται μανθάνειν. ¿Por qué crees tú que el trabajador y el artesano no gozan de buena reputación? Sin duda, porque por naturaleza hay algo en el hombre que lo hace débil para el Εἶδος de lo mejor, de modo que no es capaz de dominar a los «animales» [= pasiones, H. A.] en él, y así sólo está en condiciones de servirles y de aprender a prestarles servicio.

590 D: El verdadero gobierno es útil también para los gobernados, y lo mejor es que οἰκεῖον ἔχοντος ἐν αὑτῷ, que uno lo tenga de propio en sí mismo, así concretamente en los gobernantes. De esa manera el que se domina a sí mismo es idéntico con el buen gobernante: él ejecuta en los otros solamente lo que ha hecho en sí mismo y lo que ellos propiamente deben llevar a cabo. El verdadero gobernante, como dominador de sí mismo, ayuda a todos a dominarse.

A [epithymein], desear.

[10]

[Platón, *Πολιτεία*] Libro 10. Demiurgo: 596 A: Eidos: es algo de uno para muchos que denominamos con la misma palabra. (Por tanto, el εἶδος corresponde al ὄνομα[A], el Eidos es la realidad (?), la verdad (?) del nombre (?). Cada χειροτέχνης[B] hace lo mucho mirando al uno (εἶδος). Pero el δημιουργός[C] hace todas las cosas, no sólo la tierra y el cielo, etc., sino también los instrumentos y los dioses y los εἴδη de cada cosa que es. Por tanto, al hombre sólo le queda multiplicar un uno, lo cual constituye la auténtica μίμησις. Y en ello cada vez se produce una pérdida de realidad, pues la verdad y la realidad son idénticas. Eso se esclarece como sigue: puesto que una cama cualquiera nunca es la cama, es 1) menos verdaderamente cama y 2) perece, o sea, tiene menos realidad. Aquí está la raíz de la identificación occidental entre ser y verdad.

En cada caso el demiurgo sólo puede hacer una cosa, pues si él hiciera dos camas, habría inmediatamente una (tercera [?]), a la que estas dos deberían referirse para ser camas. 597 C.

El demiurgo propiamente debería llamarse φυτουργός[D], pues él produce solamente el εἶδος = la φύσις de cada ente. 597 D.

602 D: Los medios para huir del ámbito donde todo es relativo, donde lo grande es sólo relativamente grande respecto de lo más pequeño, pero es pequeño respecto de lo mayor, son medir, contar, pesar. De ahí la primacía de la matemática, para que no domine en nosotros (ἄρχειν ἐν ἡμῖν τὸ φαινόμενον μεῖζον ἢ ἔλαττον ἢ πλέον ἢ βαρύτερον) lo que parece como mayor o menor, o más o menos pesado, sino τὸ λογισάμενον καὶ μετρῆσαν ἢ καὶ στῆσαν[E], es decir, la medida de esto.

Y así, tomando medida, contando, midiendo, pesando, nos hemos ido manejando hasta que, propiamente desde Descartes, o Kant, y

A [onoma], nombre.
B [cheirotechnes], amanuense, artesano.
C [demiurgos], demiurgo.
D [phuturgos], jardinero, primer autor natural.
E [to logisamenon kai metresan e kai stesan], lo que calcula y mide o, también, pesa.

palpablemente desde Einstein, nos ha quedado claro que estos patrones mismos son relativos a otra cosa, que nosotros no conocemos; y, lo que es peor, relativos a otra cosa cuya relatividad a su vez se muestra como si cada cosa dependiera de cada cosa y estuviera referida a ella en una manifiesta relatividad. Por tanto, de nuevo hemos llegado exactamente al comparativo –mayor que y a la vez menor que–, del que los griegos partían y del que creíamos haber escapado con Platón.

[11]

El imperativo categórico de Platón: gobierna a otros como tú te gobiernas a ti mismo. Se trata de un dominio basado en el autodominio. Ahí tenemos el orgullo, la persuasión, de que pertenece a la dignidad del hombre no obedecer a nadie fuera de sí mismo.

Septiembre de 1952

[12] *Sept. 52.*

Madison en *El federalista*: «But what is government itself but the greatest of all reflections on human nature? If men were angels, no government would be necessary. If angels were to govern men, neither external nor internal controls on government would be necessary».[1]

Tenemos en el texto citado un caso más de la política entendida siempre como algo que está ahí «a falta de una cosa mejor», sea porque los hombres no son ángeles, o porque no nos rigen los dioses, o porque estamos atados los unos a los otros por la necesidad material y la coacción; y, por tanto, porque «propiamente» nosotros estamos destinados a ser autárquicos, y así no podemos vivir ni los unos sin los otros, ni los unos con los otros.

La diferencia decisiva entre Platón y toda otra filosofía política no griega está en que Platón creía todavía que unos pocos eran «ángeles» y, en consecuencia, no necesitaban el «gobierno». Esos pocos ángeles, puesto que se gobiernan a sí mismos, no necesitan ningún gobierno. Y hay que forzarlos a que dominen a los demás, pues de otro modo los desgarrarán los otros, que son «animales salvajes», aquellos animales salvajes que la mencionada minoría ha domesticado dentro de sí.

Luego el dominio de sí mismo recorre todas las teorías políticas «positivas», es decir, las que no son completamente pesimistas. Contra ese dominio hay que decir lo que debe decirse contra la teoría rousseauniana del contrato en cuanto contrato consigo mismo, a saber: «Nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même»; el propio Rousseau cita esa objeción (*Contrato social*, Libro I, capítulo 7).[2]

[13]

La «volonté générale» de Rousseau quizá sea la solución más asesina de la cuadratura del círculo, o sea, del problema fundamental de toda filosofía política de Occidente, el de cómo de una pluralidad se puede hacer una singularidad, dicho con palabras de Rousseau: «réunir une multitude en un corps» (*Contrato social*, I, 7).[1] Lo que hace tan asesina esta solución es el hecho de que el soberano ya no es una persona o una pluralidad de personas que yo haya de dominar, sino que, por así decirlo, está en mí como el «ciudadano», que es contrapuesto al «hombre particular». De hecho, en la «volonté générale» cada uno se convierte en su propio verdugo.

[14]

«Nullum crimen sine lege»[A]: por tanto, de hecho la ley es anterior al delito o, en términos de la Carta a los Romanos, por la ley llegó el

A Ningún crimen (delito) sin ley.

pecado al mundo.[1] Si decimos además que la ley existe por mor de la posible prevaricación, queda establecida la naturaleza pecadora del hombre. (Sin duda, Pablo interpreta la ley judía en forma hebrea, es decir, en una forma en que la ley no existe como un vallado.) Por otra parte, si no hay prevaricación sin ley, no hay ningún delito en sí mismo.

Toda moralidad es simplemente ley moral –una cuestión de «mores»– y nada más. No tiene nada que ver con el problema del mal en general. Por el hecho de que se buscara el bien y el mal en la moral y sólo se descubriera allí una serie infinita de prohibiciones, tabúes, etc., se creyó que el bien y el mal no existen. En cualquier caso, no existen en la moral.

[15]

Sobre la guerra justa: sólo puede haber guerras para la libertad, sólo la libertad tiene algo que ver con la violencia. De hecho, no puede haber una guerra justa, pues eso presupondría que los hombres pueden ponderar si el sufrimiento de la guerra es conmensurable con su contenido. Pero eso es imposible. Aquí está el defecto cardinal de Schmitt.[1] La justicia sólo puede darse dentro de la ley. Y toda guerra se desarrolla fuera de la ley. Eso debe decirse también de la guerra defensiva, en la que me veo forzado a rebasar el marco, el vallado de la ley.

[16]

Sobre la «volonté générale»: la dificultad se cifra en que Rousseau mismo no entendía de qué se trataba, o bien en que olvidó, en el curso del *Contrato social,* el auténtico punto de partida. Él descubrió originariamente la «volonté générale» como el sujeto de la ley, que ha de ser general porque, según sabemos, la ley es general. Esto queda claro en el siguiente texto: «Par le pacte social, nous avons donné l'existence et la vie au corps politique; il s'agit maintenant de lui donner le mouvement et la volonté par la législation …

… Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi.

Quand je dis que l'objet des lois est toujours général, j'entends que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particulière» (I, 6).[1]

Es evidente que Rousseau, a partir del contenido de la ley, que ha de aplicarse todavía para ser adecuada a un determinado caso particular, infiere el legislador, y, puesto que no admite a Dios ni la naturaleza como legisladores, necesita un universal como sujeto, y éste es la «volonté générale», propiamente una voluntad que se refiere a lo general. Todas las dificultades surgen por el hecho de que Rousseau identifica esta voluntad con el «pueblo».

[17]

El poder no es un correlato de la voluntad; pero el prejuicio de que el poder es indivisible se debe, por un lado, al error de considerarlo como un correlato natural de la voluntad y, por otro lado, a la idea acertada de que la voluntad es indivisible. La divisibilidad del poder en la división de los poderes es la mejor prueba de esto, y también es la mejor prueba de que el poder no es algo engendrado por un sujeto que quiere o por una voluntad subjetiva, sino aquello que surge entre los hombres cuando actúan juntos.

[18]

La justicia presupone siempre un «consenso». Por eso es un concepto tan eminentemente político. El castigo por el delito es un acto de justicia por cuanto el delincuente explícita o implícitamente juzga su conducta como delito, o sea, está de acuerdo con sus jueces en torno a lo que es un delito en la sociedad humana. Si se rompe este «consenso», el castigo se convierte en un acto de venganza, o de legítima defensa, o de interés de una mayoría, o sea, pasa a ser aquello por lo

que lo tienen los modernos psicólogos y sociólogos, pues ellos, sin saberlo, argumentan ya desde el derrumbamiento en el que, junto con el «consenso», ha desaparecido también la posibilidad de la justicia. El patrón con el que se mida la justicia, y que constituye su realidad, lo mismo que el entre es la realidad de la libertad, está dado en el «consenso», y no puede suplantarse por nada «absoluto» cuando se rompe el consenso. También para la ley de Dios se requiere el hombre que escucha, asiente (y en última instancia) obedece.

La aplicación de violencia, tal como se produce en la guerra, donde sucede siempre (no que sea válido el derecho del más fuerte, pero sí) en definitiva que al más fuerte se le da la razón, también presupone siempre que se ha roto un «consenso» o se ha destruido arbitrariamente. Por tanto, la guerra en cierto modo es la consecuencia de que ya no se da la justicia como categoría. Por eso, en sentido auténtico, de hecho ya no hay guerras justas ni injustas; una guerra justa viene a ser una acción policíaca y una guerra injusta pasa a ser un delito.

El derecho internacional en la guerra descansaba en que en el mundo civilizado, aun cuando estuviera roto el «consenso» entre los Estados, tenía que permanecer intacto aquel «consenso» en el que descansaba cada uno de ellos. Sin esto cada guerra se habría convertido en una amenaza contra el sistema del Estado fijado legalmente. Dicho de otro modo, la guerra debía dirigirse de tal manera que no se produjera el asesinato. De ahí la distinción entre la indefensa población civil y los militares. Cada acción combativa, vista desde el individuo, había de poderse considerar todavía como defensa propia. El indefenso deja de ser enemigo. Esto cambia a) por la tecnificación de la guerra, b) por la aparición de aparatos de dominación total en la política mundial.

Y la nueva situación conduce: 1. al asesinato de la población civil, una vez que la guerra se ha convertido en una carnicería; y 2. a la criminalización del adversario. Ambas cosas han sucedido después de la Primera Guerra Mundial. Eso significa que hay [una] pregunta transformada de la guerra, independientemente de las formas de dominación total, las cuales no hacen sino aprovecharse de ese cambio, y son las únicas que pueden aprovecharse de él.

[19]

Pensar y hablar: en cuanto el pensamiento en la soledad es siempre dialogístico, por definición es duda. La duda tiene que mantener siempre las dos posibilidades en la indiferencia y la indecisión; entre ellas va y viene el diálogo, hasta que de él brote la chispa del pensamiento, como en la frotación de las piedras para encender fuego[1] en Platón. La duda se convierte en desesperación cuando se decide por la indecisión, es decir, cuando pierde la paciencia. La desesperación se da propiamente cuando el pensar desconfía del pensamiento. La desconfianza nada tiene que ver con la duda y la desesperación. Es la actitud del desamparado, la ley bajo la cual él se mueve entre los hombres, por tanto, nunca es el temple de ánimo del solitario.

Pensar no es hablar; el habla comunica pensamientos, y el sobre qué del habla –λέγειν τι κατὰ τινος– es aquello que está entre los hombres en cuanto éstos hablan entre ellos. Este sobre qué sólo se presenta entre los hombres; el pensamiento no piensa sobre, piensa las cosas mismas, en aquel tipo de relación directa que va implicada en el acusativo. Por eso, el pensamiento está relacionado con el obrar, pero no con la acción. Hablar es la acción que corresponde al pensamiento, y sólo tiene sentido en la modalidad declinativa del dativo.

La escisión sujeto-objeto y todas las categorías que se han derivado de ella identifican el pensamiento con el habla, pero alejan del sobre qué del habla la modalidad declinativa del dativo, o sea, prescinden del espacio intermedio entre hombres, que hablan con otros sobre algo. Esto se convierte luego en el objeto aislado, al que se contrapone un sujeto igualmente aislado. El objeto pierde entonces el nexo del espacio intermedio con otros; y el sujeto, que propiamente no es pensante, sino parlante, pierde la conexión y la duda consigo mismo. Así ambos polos quedan aislados, y cada uno puede dominar al otro en todo momento.

Cuaderno XI

Septiembre de 1952 – noviembre de 1952

Cuaderno XI

Septiembre de 1952

[1] a [9]	239
Notas	959

Octubre de 1952

[10] a [16]	251
Notas	965

Noviembre de 1952

[17] a [22]	255
Notas	967

Índice de temas 864

Septiembre de 1952

[1] *Palenville*[A], *sept. 1952.*

Pensar es la única actividad pura que conocemos, pues el pensamiento, que es siempre un relámpago, nunca es el resultado auténtico de esta acción, a la manera como los cereales son el resultado de sembrar, segar y trillar. Ahí está también la verdad de las religiones reveladas, en las que cada pensamiento y cada verdad sólo revelan en un relámpago lo que están siempre revelando, aunque esclareciéndolo únicamente por un instante. Los pensamientos, en cuanto pueden reproducirse a manera de resultado, son solamente las secuelas[B] que nuestro recuerdo conserva a partir de dicha actividad pura, que súbitamente se esclarece desde sí misma. De acuerdo con ello surge luego la «palabra hablada»; es decir, los pensamientos son controlados por el hecho de que la palabra hablada (y ya no el diálogo infinito del pensamiento) enuncia algo sobre algo. Así el habla fuerza al pensamiento a pasar de nuevo desde la soledad del pensar a la relación con los demás.

Así como el pensamiento no tiene ningún objeto y por eso es acción[C] pura, de igual manera el amor no tiene ningún sujeto y es pasión pura. En este sentido hay solamente una pasión real, que es el amor; las otras tendencias que se llaman «pasiones» son apetitos, ὄρεξις[D]. Todas las categorías sujeto-objeto proceden de la experiencia de la producción,

A Cf. el volumen de notas, p. 955.
B Puede significar también «jirones».
C Originariamente «actividad»; H. A. tachó esta palabra y la sustituyó por «acción».
D [orexis], aspiración (a algo), tendencia.

donde tan sólo un sujeto experimenta realmente un objeto, y lo experimenta en cuanto el sujeto hace el objeto. Esta experiencia era tan sobrecogedora, que todas las demás experiencias de la filosofía se interpretaron en base a ese hilo conductor. Así tenemos real y exclusivamente el homo faber. Pero en calidad de tal no se puede pensar, o sea, ser activo puramente, ni amar, o sea, padecer puramente.

Si el hombre como homo faber constituye el objeto en sentido auténtico, la voluntad, que tiene su fundamento en la ὄρεξις y tiene lo único que le corresponde en las ἀναγκαῖα, constituye el sujeto. En el amor desaparece la voluntad, lo mismo que en el pensamiento desaparece la producción. En el amor se disuelve el «sujeto», lo mismo que en el pensamiento se disuelve el «objeto»; ambos se desvanecen en sentido literal. Por eso retorna una y otra vez la imagen del fuego y de la llama.

[2]

Cicerón, *De re publica*. Ed. Karl Büchner, 1952.[1]
Libro I, 1: comienza de inmediato con la delimitación frente a los griegos y sobre todo frente a Platón mediante un análisis de la «virtus» y de la importancia de lo político para los hombres en general: «tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otique vicerit».[2] Es digno de notarse que: 1. la «virtus» se ha dado no al individuo, sino al «genus hominum» como necesidad; en cuanto el hombre es parte del género humano tiene «virtus». 2. Esta necesidad es una fuerza que vence las ¡seducciones! («blandimenta») de la «voluptas» y del «otium». Es significativo que el «otium» y la «voluptas» vayan juntos. La seducción se extiende a las dos cosas. ¡Qué cristiano parece eso! Se echa de ver en qué medida la religión cristiana, que como tal pudo convertirse en moral, es de origen romano.

Sobre la «virtus»: I, 2: «Virtus in usu sui tota posita est; usus autem eius est maximus civitatis gubernatio».[3] Por tanto, «virtus» no como

fruto de cualquier otra actividad, sino enteramente «en el uso de sí misma»; y la suprema «virtus» es la dirección del Estado. No se trata de una virtud suprema que pueda adquirirse en otro lugar y se requiera para los asuntos estatales; más bien, no existe fuera de la actividad política y es idéntica con ella.

Sobre la «vita privata»: se define como lo que resta de la vida pública, y no a la inversa. «Patria ... tantumque nobis in nostrum privatum usum quantum ipsi superesse posset remitteret» (I, 4).[4] Por eso Escipión[5] se resiste a derivar el Estado a partir de la familia (I, 24), y en lugar de eso lo desarrolla desde el «genus hominum». En general, la familia es utilizada en las otras teorías políticas para explicar la transición de lo privado a lo público. Aquí, a la inversa, se parte de lo público y lo privado es explicado como un residuo.

I, 7: «Neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitates aut condere novas aut conservare iam conditas».[6] Por tanto, lo más próximo a los dioses ya no es la verdad, sino el estar juntos y la «virtus» que lo produce.

I, 13: Y esto puede decirse porque los dioses están inmersos mucho más inmediatamente en todo. Así la «domus», la patria del hombre, es definida: «Mundus hic totus, quod domicilium quamque patriam di nobis communem secum dederunt»: la patria de los hombres es el mundo entero como la morada común de dioses y hombres. Esto corresponde al sentimiento romano mucho más que al sueño de Escipión[7] en su final, inspirado en Platón.

(Parece que Catón dijo: «Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset»;[8] tenemos ahí una descripción exacta de la actividad pura del diálogo pensante en la soledad. I, 17.)

(Contra los filósofos: «quod ea quaerebat quae numquam inveniret», I, 18.)[9]

I, 25: Las definiciones:

«res publica» = «res populi» (también realeza); «populus» = «coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione»; «causa coeundi»: «non tam, imbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio» (resaltando explícitamente que esto tiene

lugar con independencia de las ἀναγκαῖα y también de la sobreabundancia).[10]

I, 26: «civitas» = «constitutio populi»[A].

Formas de Estado: «iuris societas civium»[B] (I, 32).

I, 27: «regnum»: demasiados los excluidos del «ius» y del «consilium», y ninguna libertad que no consista en lo siguiente: «ut iusto utamur domino sed ut nullo» (II, 23).[11]

«Optimatium»[C]: la «multitudo» no tiene ninguna participación en la libertad

«civitas popularis»[D]: «aequabilitas est iniqua cum habet nullos gradus dignitatis».[12]

«Ita caritate nos capiunt reges, consilio optimates, libertate populi ...» (I, 35).[13]

I, 32: «Lex» =«civilis societatis vinculum»; «ius» = legis aequale, quo iure societas civium teneri potest».[14]

I, 45: el fundamento principal de las constituciones mixtas está en que las tres modalidades constitucionales contienen un elemento fundamental del «juntamente», de la «res publica» en general: «Placet enim esse quiddam in re publica praestans et regale, esse aliud auctoritati principum inpartitum ac tributum, esse quasdam res servatas iudicio voluntatique multitudinis».[15] Los tres elementos de la «res publica» son: 1. el real, que descuella algo por encima de todos los demás; 2. el aristocrático, que implica autoridad; 3. el juicio y la voluntad de la multitud.

Aquí es esencial que los elementos generales [en] la constitución [de la] «res publica» no se buscan en la constitución del hombre privado como en Platón.

A Federación de ciudadanos = constitución del pueblo.
B Comunidad jurídica de ciudadanos.
C Optimatium (optimates), el partido aristocrático, los aristócratas.
D La comunidad que pertenece al pueblo, el Estado que pertenece al pueblo, la democracia.

[3]

Sobre la «virtus» como «in usu sui tota posita est».[1] «Usus» no sólo es el uso, sino también la experiencia tal como aparece en [Cicerón, *De re publica*] II, 1: «tantus erat in homine [en Catón] usus rei publicae».[2] Y, según Catón, el «ingenium» en estas cosas no se da «sine rerum usu ac vetustate»: sin la experiencia en el uso de las cosas y sin la edad.

II: es esencial la delimitación frente a los griegos. II, 11: «ratio nova quae nusquam est in Graecorum libris».[3]

No se trata de un Estado pensado como en Platón, sino de encontrar la Ratio en la existente «res publica» romana. Puesto que «virtus tota posita est in usu», sólo podemos encontrarla en la experiencia de lo pasado. De ahí la breve historia de Roma. Bajo esa perspectiva «revoces ad rationem quae a Romulo casu aut necessitate facta sunt, ut disputes non vaganti oratione, sed defixa in una re publica»[4] [continúa en la p. 244].

[Añadido, señalado mediante una flecha, que en el original se hallaba en la página siguiente]

Aquí tendríamos un buen motivo para explicar por qué parece[5] que absolutizo la forma totalitaria de Estado. Opino que conviene «ad rationem revocare quae casu aut necessitate facta sunt», en lugar de, por ejemplo, imaginarse «platónicamente» la peor forma de Estado.

[Añadido entre corchetes, en el original en la página siguiente]

(El marxismo era el intento de hacerse con las nuevas preguntas utilizando los medios de la gran tradición. Por eso, la Revolución de Octubre era la gran esperanza del siglo XX y, de acuerdo con ello, el hecho de que también este camino terminara en lo totalitario fue el desengaño esencial de la época. 1. Fuera cual fuera el camino que se tomó, quien iba al grano y no daba rodeos a través de piadosas insignificancias de tipo liberal o conservador, terminó en el totalitarismo. 2. La gran tradición misma condujo hacia ahí; por tanto, en toda filosofía política de Occidente tenía que esconderse algo fundamentalmente falso.)[6]

[Continuación, de la p. 243] Tú exclamas: volvamos a la ratio de lo que Rómulo hizo meramente de hecho, o bien porque se veía forzado. (Es decir: tú descubres el sentido realmente político de lo que Rómulo o bien hizo sin más, o bien [desde nuestro punto de vista] hizo por razones forzosas. Ni lo meramente fáctico, ni lo puramente causal tiene sentido. El sentido surge por primera vez cuando la cosa entera es llevada a un nexo de sentido mediante el recuerdo. Pero entonces no andamos errantes por la tierra con el sentido, sino que lo hemos fijado en un lugar, en una «res publica».)

2. No se trata de fijar abstractamente un estado óptimo. Para esto no se necesitarían ejemplos. Más bien, se trata de conocer «quale esset id quod ratio oratioque describeret» (II, 39), es decir, de conocer cómo está hecho aquello de lo que se trata, a saber, en la realidad, donde «itinera flexusque rerum publicarum»[A] son lo decisivo (II, 25).

3. Pássim, constituciones mixtas.

4. Pássim: el hombre de Estado, que vive establemente «in virtute», por así decirlo se halla más alto que el filósofo, la actividad está por encima del «otium»; gobernar, no pensar, es un cometido verdaderamente divino.

5. «... illi [Graeci] verbis et artibus ... hi autem institutis et legibus» (III, 4).[7]

Sobre la guerra (II, 17): el derecho de guerra consiste en que las guerras son injustas e impías sin declaración de guerra.

Sobre la democracia (II, 22): «semper in re publica tenendum est, ne plurimum valeant plurimi».[8]

Sobre la tiranía (II, 26): tirano es un animal salvaje, pues ¿quién tendría por un hombre a aquel «qui sibi cum suis civibus, qui denique cum omni hominum genera nullam iuris communionem, nullam humanitatis societatem velit»?[9] Humanitas es aquel «carácter humano» que surge por primera vez en la sociedad. Aquí está la verdadera diferencia entre los griegos y los romanos. Los griegos, a pesar de toda su polis, no sabían lo que es eso; estamos ante la nueva expe-

A El transcurso y los giros de los asuntos públicos.

riencia romana, que se absolutiza inmediatamente. Por eso la «res publica» se antepone a todos los demás asuntos.

[4]

Sobre el problema del genio: la identificación de lo genial con lo creador no condujo a la divinización, sino a la más profunda humillación del hombre. Mientras el hombre en principio era más que todo lo hecho por él, estaba más cerca de Dios, cuya elevación consiste precisamente en que ésta no puede descubrirse desde su creación, pues Dios ha de ser mucho más grande que la creación. En el genio, esto se hace dudoso. Precisamente lo creador-divino permite dudar de si quien produjo la obra es realmente su autor. Pero si no lo es, es menos de lo que él ha hecho. A mi juicio, sólo Valéry notó la humillación que se da aquí: «Créateur créé. Qui vient d'achever un long ouvrage, le voit former enfin un être qu'il n'avait pas voulu, qu'il n'a pas conçu, précisément puisqu'il l'a enfanté, et ressent cette terrible humiliation de se sentir devenir le fils de son œuvre, de lui emprunter des traits irrécusables, une ressemblance, des manies, une borne, un miroir; et ce qu'il a de pire dans le miroir, s'y voir limité, tel et tel» (*Tel Quel. II. Autres Rhumbs*, p. 149).[1]

[5]

Cicerón [*De re publica*], cont.
Sobre la tiranía: sin «iustitia» no hay ninguna «res publica» (III, cita tomada de Agustín, *De civitate Dei*, 2, 21).[1] «Ubi tyrannus est, ibi non vitiosam ... sed ... dicendum est plane nullam esse rem publicam» (III, 31), pues «populus non est ... nisi qui consensu iuris continetur» (III, 33), de modo que bajo la tiranía sólo queda una «multitudo», en la que no puede formarse la «res populi» = «res publica».[2]

El libro tercero contiene la discusión de la justicia, que es el punto en el que la concepción romana más se distancia de la griega, por

lo menos en el enfoque. Eso se pone de manifiesto en el hecho de que mediante el discurso de un abogado del diablo, configurado según el modelo de un discurso griego, se muestra que la concepción griega conduce irrefutablemente a que la ventaja esté siempre de parte de los injustos, de modo que se identifican el «iustus» y el «stultus»[A], «sapiens et malus»[B] (III, 19, Lactancio, *Divinae institutiones*, 5, 16; 5, 13). Y, desde su punto de vista, los griegos no salen de esa dificultad sino atribuyendo la «iustitia» tan sólo a pocos, a unos pocos capaces de servir a la ventaja ajena (III, 7, Nonius, p. 299, 30).[4] Pero eso se opone a la esencia de la «iustitia», en la que todos están interesados por igual.

III, 7 (según Lactancio, *Epitome,*[5] 50 [55], 5 8) «summam illam virtutem, id est commune omnium bonum, paucis tribuerunt», por más que «nullus est hominum ne infirmorum quidem ac mendicorum, in quem iustitia cadere non potest».[6] Por tanto, en general la justicia no puede fundarse en la ventaja: «si omnia haec ad utilitatem referantur, virum bonum non posse reperiri» (III, 26).[7]

Entre todas las virtudes la «iustitia» es la única que no está «intus inclusa»[C] y «quasi tacita»[D] (ibíd.), sino que «foras spectat et proiecta tota est atque eminet» (citado según Nonio, p. 373, 30).[8]

Además, añade el abogado del diablo, hay tantas justicias como leyes, distintas en los diversos países. La «iustitia» no es «naturale», sino «civile», no hay «iusti natura»[E] (III, 11).[9] Si la «iustitia» ha de tomar en consideración las ventajas de los otros, hemos de saber que la ventaja de uno es siempre el perjuicio de otro (III, 12 [¡sic!], según Lactancio, *Institutiones,* 6, 6, 19 y 23). La justicia sólo se produce como consecuencia del pacto entre los hombres, que surge del hecho de que cada uno teme a cada uno; por tanto, la «iustitia» surge de la «imbecillitas», de la debilidad (III, 13).[10]

III, 17. El argumento de mayor peso es: ¿quién decide sobre la justicia y la injusticia? ¿Qué pasa con el justo que es considerado

A Justo y necio.
B Sabio y malo.
C Cerrada dentro.
D Casi muda (callada).
E Justos por naturaleza.

injusto? «Quaero: si duo sint, quorum alter optimus vir ..., alter insigni scelere ..., et si in eo sit errore civitas, ut bonum illum virum sceleratum ... putet», etc.: «quis tandem erit tam demens qui dubitet utrum se esse malit?».[11]

Es decisivo el hecho de que ni dentro de la filosofía griega ni dentro de la romana hay una respuesta a esto. La respuesta de Cicerón (III, 22), en el sentido de que «lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, ... constans, sempiterna ..., deus», de modo que quien no obedece «ipse se fugiet», ha sido repetida una y otra vez, y se encuentra ya en Platón.[12] Su insuficiencia se muestra al final de la *Πολιτεία* y de la *Res publica*, donde por lo menos a manera de intento se supone un mundo del más allá en el que el «sapiens et iustus» coinciden de hecho, y no sólo de manera general en la reflexión. Luego, el cristianismo aseguró [el mundo del más allá]. Del sueño de Escipón[13] se deduce en qué medida era necesaria una «religio» de ese tipo en el ámbito romano del gobierno.

Pero la deducción puramente romana no se halla en el sueño de Escipión, sino en III, 23 (de acuerdo con la cita de Agustín en *De civitate Dei*, 22, 6). Estas dificultades con la «iustitia» sólo son insolubles en la vida privada por causa de la «mortis celeritas»[A]. Si la vida del hombre fuera eterna, el injusto siempre recibiría ya su castigo. (Por tanto, las llamadas representaciones del más allá están pensadas solamente como prolongaciones de la vida natural.) «Civitatibus autem mors ipsa poena est», y ellas perecen por la injusticia (luego Pablo trasladó esas representaciones a la vida humana en la muerte, que es la recompensa del pecado). «Debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit», leemos; eso implica que [la «civitas»] tiene que estar fundada en la justicia.[14] Solamente de ahí se deduce para los romanos la primacía de la «vita publica», en la que el hombre participa en la eternidad de la «civitas».

A Rapidez de la muerte.

[6]

[Cicerón, *De re publica*] Libro 6. El sueño de Escipión:[1] es esencial para la «religio» el «sic habeto», es decir, para que tú muestres tanto más celo en orden a la conservación de la «res publica», adopta la actitud del «sic habeto», de tener por obvio que existe un cielo, etc.

Este «habeto», que es una funcionalización consciente, incluye lo siguiente: la muerte aquí es la vida allí: «quae dicitur vita mors est» (VI, 14). Los hombres están puestos bajo la ley de: «illum globum tueri» –vigilar este globo terrestre (VI, 15)–; «summus ipse deus arcens et continens ceteros» (VI, 17);[2] ¡desprecia lo meramente humano! –«haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito» (VI, 19).[3] Pero esto, incluso este desprecio, sólo por mor de la «res publica», pues sin ella, ante la dificultad del problema de la justicia, no se puede ser justo y «sapiens». Por primera vez aquí está totalmente clara la ruptura con los griegos, a saber, en la funcionalización de la pregunta por la esencia y la verdad de las cosas. Por causa de la incertidumbre, ni siquiera basta la fama póstuma, pues nadie puede garantizarla (VI, 21). Es obvio que el enfoque se extiende también a la inmortalidad, de nuevo introducida explícitamente con el «sic habeto»; y otro tanto digamos en lo relativo a Dios, etc. (VI, 24).

Es muy sorprendente que por primera vez aquí Dios no aparece como motor inmóvil,[4] sino como el que eternamente se mueve a sí mismo: «Nam quod semper movetur, aeternum est; quod autem motum adfert alicui quodque ipsum agitatur aliunde, quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur quod sese ipsum movet, quia nunquam deseritur a se, numquam ne moveri quidem desinit; ... Ita fit ut motus principium ex eo sit quod ipsum a se movetur. ... Cum pateat igitur aeternum id esse quod a se ipso movetur ...?»[5]

[7]

Sobre el trabajo: Labor = «cura privati negotii»[A], que prescinde de la «res populi»: Cicerón [*De re publica*], V, 2.

[8]

Rousseau, *Contrato social*.[1]

I: motivo fundamental: «Je tâcherai d'allier toujours ... ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées».[2]

I, 2: comienza con la familia, «le premier modèle des sociétés politiques».[3]

I, 3: nacimiento del «contrato»: «Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéïssance en devoir».[4]

Pero la «force» misma no establece el derecho, y puesto que por naturaleza sólo hay «fuerza», no se da ninguna «autorité naturelle», sino solamente una «autorité légitime», que se basa en las «conventions» (I, 4).[5]

La sociedad surge mediante «l'acte par lequel un peuple est un peuple» (I, 5);[6] a través de este acto se produce para el individuo «l'aliénation totale» (I, 6),[7] de manera que se plantea el problema de cómo él «s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même» (ibíd.).[8]

Resuelve esta dificultad la «volonté générale», que aparece por primera vez (I, 6) en el texto: «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout».[9] Eso es luego la «cité» o la «personne publique».

Esto y sólo esto es la aportación original de Rousseau, a saber, suponer que la «res publica» tiene también una voluntad en igual manera que los individuos. Rousseau llega a esta suposición por la

A El cuidado de los asuntos particulares.

problemática peculiar de la ley. En efecto, la ley en su universalidad, bajo la duplicidad de que tiene validez para todos y para ninguno, corresponde exactamente a la universalidad de la «volonté générale», que es común a todos y, sin embargo, no es la suma de las voluntades particulares. Es como si Rousseau hubiera sido el primero en conocer que a este producto del hombre, o sea, a la ley en su universalidad no se le contrapone ningún sujeto que sea su productor. Encuentra el sujeto en la «volonté générale».

La «volonté générale» como fuente de la ley en su universalidad sustituye el «ius naturale» (que según Rousseau no puede darse) y el mandato de Dios.

II, 6: «l'objet des lois est toujours général». «Alors, la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi ... des lois ... sont des actes de la volonté générale ... la loi réunissant l'universalité de la volonté et celle de l'objet.»[10] Sin «volonté générale»: «Il faut des dieux pour donner des lois aux hommes» (II, 7).[11]

[9] *Nueva York, sept. 1952*

El pensamiento surge en el elemento del no-saber. «Sé que no sé», la «docta ignorantia»[A], no es el comienzo de la filosofía, sino el final, el límite de las ciencias, al que llega todavía el saber y el querer saber mismo. La «fe», es decir, el hecho de creer que sabemos, o sea, la religión, en este sentido es la continuación de las ciencias. La fe nace del espíritu de la ciencia en el límite de lo que puede saberse; es la continuación de las ciencias y del espíritu de la investigación científica en el campo en el que no hay nada más a saber. Eso es teología, la ciencia de Dios (propiamente una blasfemia). La ciencia y la religión, porque son hijas del mismo espíritu, muestran igual grado de rivalidad frente al pensamiento.

A Sabia ignorancia.

Y eso se debe a que el pensamiento es la actividad original del hombre en el campo de lo que no podemos saber. Lo cual no significa que, allí donde no puedo saber, pienso como última escapatoria; significa más bien que querer saber y poder pensar son igualmente originarios. Pero donde quiero saber, no puedo pensar; y si pienso ya no quiero saber. En este sentido el pensamiento ahoga la sed de saber, y la voluntad de saber aniquila la capacidad de pensar. En la fe, el espíritu del querer saber conquista el ámbito de lo que no puede saberse; en la lógica, el espíritu de las ciencias destruye la capacidad de pensar, es decir, la capacidad de moverse y orientarse real y originariamente en el ámbito de lo que no puede saberse.

El pensar, puesto que no puede saber, no está «condicionado» por los objetos del querer saber. Como tal es la única actividad realmente «incondicionada» y la fuente de la libertad. La fe y la lógica, aunque no la cientificidad como tal, sino tan sólo la traslación del espíritu de las ciencias a la esfera de lo que no puede saberse, intentan siempre destruir esta libertad, la fe lo hace mediante la autoridad y la lógica mediante la tiranía.

Octubre de 1952

[10] *Octubre de 1952*

Heine afirmó en *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* que, según Newton, «las llamadas leyes de la naturaleza propiamente no existen, y que son solamente fórmulas útiles para ayudar a nuestra capacidad de comprensión, a fin de explicar una serie de fenómenos en la naturaleza».[1] Cf. a este respecto Kant, que «prescribió sus leyes a la naturaleza».[2]

[11]

Sobre el desamparo: el Dios uno exige siempre al hombre uno. En la religión judía no se da, o a lo sumo sólo germinalmente, el uno aislado, pues el pueblo único correspondía al único Dios. En todas las religiones monoteístas, no sólo en el cristianismo, aparece el aislado, al que se le manda explícitamente abandonar a todos los hombres, es decir, entregarse a la situación del desamparo. Ésta es identificada siempre con la situación de la muerte, en la que el hombre, desamparado por Dios es confrontado con el Dios uno. En el aislamiento absoluto del desamparo el hombre se comporta en cierto modo igual que Dios. (Cf. Rüstow, «Aislamiento», en *Escrito de homenaje a Alfred Vierkandt.*)[1]

El ser arrojado de Heidegger interpreta ya el nacimiento desde la muerte, pues busca en el nacimiento la categoría de la muerte cifrada en el desamparo. Nazco precisamente de los hombres, como hombre entre hombres, etc.

[12]

El vuelco de la soledad al desamparo: «Quien se entrega a la soledad, pronto se encuentra solitario»,[1] a semejanza del vuelco por el que Nietzsche pasó del desamparo a la soledad; allí se produjo el uno a dos.

Sobre la soledad y el desamparo: la más temprana (?) distinción entre soledad y desamparo se encuentra en Epicteto, Libro 3, cap. 13: Τί ἐρημία καὶ ποῖος ἔρημος.[2]

ἔρημος separado de μόνος. οὐ γὰρ ὁ μόνος ὢν εὐθύς καὶ ἔρημος.[3] ἔρημος = ἀβοήθητος: abandonado en el sentido de desamparado (nadie viene en mi ayuda). Zeus se encontraba μόνος[A] después de arder el mundo, pero no se encontraba ἔρημος[B], pues podía estar consigo: δύνασθαι αὐτὸν ἑαυτῷ συνεῖναι. Y así nosotros también podemos αὐτοὺς ἑαυτοῖς λαλεῖν, μὴ προσδεῖθαι ἄλλων, διαγωγῆς μὴ ἀπορεῖν.[4]

A [monos], solo.
B [eremos], desamparado.

Con ello se pierde de nuevo el enfoque que lo encaminaba todo a no necesitar del otro.

[13]

Sobre la soledad como un elemento esencial en política: en el diálogo de la soledad yo realizo el elemento esencial del otro, del ser distinto de, del πρός τι[1] en su forma más general. El «ser distinto de», la alteridad misma, tal como se da en todas las cosas, no indica otra cosa que pluralidad. El hecho de que yo pueda realizar esta alteridad en medio del estar conmigo mismo, es la condición de posibilidad de que yo pueda estar con los otros como otro. (Llamar a esto «conciencia» significa precisamente echar a perder su indicación política; en la «conciencia», que nunca pone fuera y por eso nunca puede realizarse explícitamente, la cualidad de la alteridad queda despojada de nuevo de su referencia, digamos que queda individualizada.) La auténtica paradoja consiste en que el elemento esencial del «unus»[A] no puede realizarse en el estar solo, sino que sólo puede realizarse junto con otros; en que yo necesito a todos los demás para que sea realmente uno; y en que el elemento esencial del Alter a su vez sólo se realiza en el estar solo, a saber, en el «to be by myself», en el estar conmigo mismo.

En este sentido, la soledad es la condición de posibilidad de la comunidad, y nunca a la inversa; y la comunidad es la condición de posibilidad del ser uno.

[14]

Marx quería conferir a la política la dignidad de la historia y al trabajo la dignidad de la productividad, a fin de devolver al hombre su dignidad. Lo cierto es que lo echó a perder todo. No obstante, fue el primero que entendió el trabajo y la historia como los problemas modernos.

A Unus, el uno.

[15]

El consumo sigue siendo todavía el mejor criterio para distinguir entre los productos del trabajo y los de la confección de obras. La urgencia peculiar de la ἀναγκαῖα hace que todo lo engendrado por el trabajo se consuma rápidamente y esté dispuesto para el consumo rápido. Cuanto más permanente es un producto, tanto mayor cualidad de homo faber hay en él. Y cuanto más rápidamente se consumen las productos confeccionados (América), tanto mayores son los ámbitos de actividad humana que el trabajo conquista y tanto mayor es la vinculación a las ἀναγκαῖα que predomina en él, tanto más coacción se difunde en el mundo, etc.

[16]

Declive del día
umbral de la tarde
todavía el pájaro sale;
no es noche todavía,
aún el árbol se esparce.
Pronto vendrá más frío el viento,
y entonces noche y sueño.[1]

Noviembre de 1952

[17] *1 de noviembre*

Sepulcro de Broch

En la colina bajo el árbol
entre sol poniente y saliente luna
tu sepulcro cuelga.

Se balancea hacia lo muerto,
hacia el sol que baja
y la luna que asciende.
Bajo el cielo,
sobre la tierra,
desde el cielo,
hacia el cielo,
tu sepulcro descansa.[1]

[18]

Véase como se vea, no hay duda de que en Friburgo fui a una trampa (y no caí en ella). Y tampoco hay duda de que Martin [Heidegger], lo sepa o no lo sepa, está sentado en esta trampa y en ella se encuentra en casa; ha construido su casa en torno a la trampa. Sólo es posible visitarlo si se lo visita en la trampa, si se va a la trampa. Así, pues, fui a visitarlo a la trampa. El resultado es que vuelve a estar sentado solo en su trampa.[1]

[19]

Ranke: «Todas las generaciones de la humanidad aparecen como igualmente legítimas ante Dios, y también el historiador ha de considerar así la cosa».[1]

En primer lugar, un cristiano considerará que esta frase es una blasfemia monstruosa y completamente ingenua. Es esencial que aquí el hombre como historiador se ha apropiado el juicio de Dios, lo mismo que en la frase de Engels «el trabajo creó al hombre»[2] éste se apropia la fuerza creadora de Dios. El hombre, como trabajador y como historiador, se ha convertido en su propio creador y su propio juez. Solamente esto debe llamarse secularización, no la secularización de un proceso, de manera que el plan de salvación se convierte en progreso, etc., sino la mundanización de los atributos divinos mismos.

Cf. la sentencia de Hegel: «La historia universal es el juicio universal».[3]

[20]

Consecuencias de la desaparición de la trascendencia:

1. Puesto que ya no está referida cada cosa a algo divino o eterno, ni el hombre a Dios, ni la cama a la eterna idea una de la cama, cualquier cosa ha de referirse a cualquier cosa. Cada cosa es tan sólo en relación con otra cosa. Tenemos, por ejemplo, el hombre y el otro; y la cama se define por su ser distinta de la silla, etc. Esto es la originaria pérdida de la sustancia.

2. En el caos de las relaciones ha de poner orden el concepto de función. Cada cosa es la función de otra cosa, y es en el nexo funcional donde cada cosa recibe su lugar y su sentido.

Esto no produce sentido en el caos de las relaciones, sino solamente movimiento. El movimiento tritura el resto de la sustancia.

3. No es cuestión de «valores», lo que hemos perdido es el patrón de medida.

[21]

Marx: económicamente es decisivo el hecho de que él determina el valor de las mercancías desde el trabajo = tiempo de trabajo = fuerza de trabajo vendida e investida, y no desde su valor de mercado = valor de cambio. Ahí radica: a) el que la esfera cosificada, objetivada y alienada siga aspirando a los orígenes de la actividad, al producir mismo. b) La negación del entre como un espacio legítimo, en el que los productores se encuentran e intercambian. Este espacio le parece secundario a Marx en comparación con la esfera de la producción. c) La persuasión secreta de que sólo el valor de uso tiene valor legítimo por participar de la originalidad del valor de la producción. Le sirve siempre de guía el ideal del hombre que produce y consume él mismo, o sea, que es independiente. El consumo tiene lugar en la misma esfera subjetiva que la producción. Sólo el intercambio pone el entre como espacio. De ahí la irrisión de los «valores de cambio».

Es decisivo a este respecto el hecho de que el valor se entiende absolutamente desde su génesis. Por tanto, puede deducirse que la caída del valor en el mundo moderno se debe a la fuerza superior de producción de la humanidad, que abarata todos los productos porque en ellos se esconde menos trabajo vivo.

[22]

Engels comenta que Adam Smith es el Lutero de la economía nacional, y Marx contiene una interpretación de este pensamiento en los *Manuscritos económico-filosóficos*, 1844 (*Gesamtausgabe* I, 3, p. 107).[1] En consonancia con ello podemos decir que, así como Lutero convirtió la fe en la actividad central del hombre y en consecuencia definió al hombre como un ser creyente, de igual manera Marx hizo del trabajo la actividad central del hombre, y definió a éste como un ser que trabaja. Pero, en cuanto hegeliano, identificó dicha actividad como un movimiento, y a su vez entendió el movimiento como histórico, es decir, el hombre en cuanto ser genérico (o la humanidad) se con-

virtió para él en sujeto de la actividad trabajadora; por tanto, el hombre como individuo quedó absorbido en el movimiento de la humanidad. Con ello el movimiento perdió el límite objetivo y subjetivo que la fe tenía en Lutero. La fe tenía el límite objetivo en Dios y el subjetivo en la muerte. La subjetividad que se mueve activamente como trabajo del género humano es por definición carente de límites e infinita.

Cuaderno XII

Noviembre de 1952 – diciembre de 1952

Cuaderno XII

Noviembre de 1952

[1] a [9]	261
Notas	968

Diciembre de 1952

[10] a [31]	265
Notas	969

Índice de temas 865

Noviembre de 1952

[1] *Nov. 1952*

Marx: la identificación del trabajo con la fuerza de trabajo, que propiamente es el mérito revolucionario de Marx en la economía, significa que éste introduce al hombre como fuerza en la naturaleza (tal como eso va implicado, por ejemplo, en su repetida insistencia en que el hombre es parte de la naturaleza). Esta fuerza se impone en un juego de fuerzas naturales (la naturaleza misma es entendida como un juego de fuerzas); y se impone porque se hace consciente de sí misma y, en consecuencia, como trabajo puede emplearse de tal manera que someta las demás fuerzas a su servicio. La imagen que Marx tiene del hombre es la de una fuerza natural dotada de conciencia en el juego de las fuerzas. El trabajo es para él solamente otra expresión de esto. Ahí está el sentido del hombre como naturaleza consciente.

[2]

Hegel-Marx: es decisivo el hecho de que Marx abandonó la filosofía y se hizo economista. Una vez que Hegel lo había puesto todo en movimiento, le pareció evidente que el conocimiento no es posible en el antiguo sentido «filosófico» dentro de algo que cambia constantemente. Era obvio para él que no se puede hacer otra cosa que tomar en las manos la raíz de tal cambio, y que esta raíz es el trabajo, es decir, el empleo consecuentemente planificado de la fuerza huma-

na, de la fuerza de trabajo en el cambio que, de todos modos, está dado con el juego de las fuerzas naturales.

La frase en la que Marx afirma que los filósofos han conocido el mundo y que ahora es tiempo de cambiarlo,[1] significa solamente: los filósofos, en sus esfuerzos por conocer el mundo, en definitiva conocieron el cambio del mundo y, por tanto, la imposibilidad de conocerlo. Solamente en cuanto nosotros cambiamos el mundo, en lugar de permitir que él cambie constantemente y con ello se sustraiga a la aprehensión de nuestro conocimiento, podemos adueñarnos de su condición cambiante, es decir, conocerlo. A este respecto se supone como cosa evidente: 1. que sólo tengo, sólo puedo llamar propiedad mía, sólo puedo liberar de la extrañeza de lo otro, aquello que yo conozco; 3. que sólo puedo conocer lo que yo mismo estoy en condiciones de hacer. Por tanto, el trabajo como producción se convierte en conocimiento, y la fuerza de trabajo como fuerza natural consciente del hombre pasa a ser el medio de adueñarse de las fuerzas naturales, es decir, de conocer la naturaleza.

[3]

En la descripción y el desarrollo dialéctico del mundo actual por parte de Marx se cruzan dos enfoques diametralmente opuestos. En primer lugar, desde la juventud, la idea de que la propiedad privada es «culpable» de todo y lo ha desarrollado todo dialécticamente desde sí misma; esto conduce al comunismo como eliminación de la propiedad, para dejar libre el camino al trabajo, actividad central del hombre. En segundo lugar, cuanto más economista se hizo y más desarrolló la tesis de Smith, la de que el trabajo (no algo hallado previamente) es la fuente de toda riqueza, o sea, el único factor que engendra «valor»,[1] tanto más llegó tácitamente al resultado de que el trabajo mismo en su desarrollo produce la autoalienación del hombre. Esto llevó a la exigencia utópica de eliminar el trabajo en lo posible para despejar el camino del hombre.

Puesto que en la dialéctica todo es posible, esto pudo significar también: el hombre, como fuerza natural, es decir, como fuerza de tra-

bajo, se apodera de las fuerzas no humanas de la naturaleza, de modo que él se emancipa de sí mismo como naturaleza y pasa a ser puramente hombre, o sea, pierde su auténtica fuerza y con ello su capacidad central humana. De un ser que es activo trabajando se convierte en un comandante de las fuerzas naturales. Se hace libre y tiene tiempo libre, sin tener actividad. Nunca dijo lo que propiamente había de ser la actividad humana después de la eliminación del trabajo, fuera del φιλοσοφεῖν y ποιτεύειν.

[4]

Marx-Hegel: se veía normalmente en Hegel el proceso de autoconsumación de la filosofía. Marx vio con todo acierto en ella [en la filosofía de Hegel] la autorrefutación de la filosofía.

[5]

La diferencia entre poder y violencia está en que:

1. la violencia es medible y calculable y, por el contrario, el poder es imponderable e incalculable. Esto hace el poder muy «terrible», pero precisamente ahí está su propiedad eminentemente humana.

2. el poder surge siempre entre hombres, mientras que la violencia puede ser poseída por uno. Si se «toma el poder», se destruye el poder y queda la violencia.

3. De lo dicho se sigue que la violencia es siempre objetiva; la violencia es idéntica con los medios que utiliza –los batallones de la fuerza–, mientras que el poder surge solamente en la acción misma y consiste en ella. Puede desaparecer en todo momento; es actividad pura.

Un ejemplo moderno de cómo el poder acabó con la violencia es Gandhi. Él de ninguna manera predicaba una impotencia entendida en sentido cristiano. Opinaba solamente que el poder de las masas indias podía acabar con la violencia británica.

[6]

Que no es la idea sino la lógica de la idea la que se apodera de las masas, donde mejor se pone de manifiesto es en el hecho de que una idea tan «vulgar» como la de la raza se apoderó de los formados, e ideas tan complicadas como las del marxismo dialéctico pudieron penetrar con la misma fuerza en los no formados. Ambos se habían convertido en masa y habían sido puestos en movimiento por la lógica.

[7]

Marx. Para el joven Marx la naturaleza del hombre es simplemente naturaleza humana (I, 3, 113).[1] Como si él creyera todavía en el «cosmos».

[8]

Las palabras de Hamlet: «Our thoughts are ours, their ends none of our own»,[1] reducen a la fórmula más breve la aporía de Kant. Los pensamientos son «nuestros» porque sólo podemos pensar en solitario, pero no es nuestro su «desenlace» porque sólo podemos actuar con otros. La experiencia americana de la πρᾶξις induce a tener los pensamientos por divisibles, por com-partibles por completo, y a considerar el pensamiento como una parte del proceso de la acción. Esto conduce al conformismo, o sea, a la eliminación del pensamiento, pues pensar y pensar por sí mismo son una cosa idéntica. La experiencia continental del pensamiento induce a hacer nuestro también el «desenlace» de los pensamientos, es decir, a forzar a otros a pensar nuestros pensamientos y ejecutarlos, o sea, al dominio de uno solo. En un lado se produce la tiranía de la sociedad sobre el pensamiento, en el otro, se produce la tiranía real, la política. En definitiva, ambas partes coinciden.

[9]

Hegel sobre el trabajo: «¡Ora et labora! ¡Reza y maldice! ... Trabajar significa aniquilar el mundo o maldecir» (Rosenkranz, *Vida de Hegel*, 543).[1]

Diciembre de 1952

[10] *Diciembre de 1952*

Dios creó al hombre a su imagen; por tanto, Dios es la idea platónica del hombre. Así, pues, el hombre permanece autónomo cuando sigue los mandamientos de Dios. En consecuencia, Dios es lo que sería el hombre si hubiese un hombre solamente. Por tanto, Dios es el «a la vez» de la idea y la realidad del hombre. (Todo esto está dicho platónicamente. Pero ¡qué sublime parentesco entre los pensamientos del Génesis y los de Platón!) De lo dicho se desprende que Dios, como el hombre, es el patrón humano (y no «sobrehumano») de los hombres. Por tanto, mucho antes de los diez mandamientos y de todas las demás «revelaciones», en la historia de la creación estaba establecido Dios como el modelo humano de los hombres. Así como nosotros, sin la idea de la cama, que nunca podemos «hacer», no estamos en condiciones de conocer ni producir camas en plural, de igual manera sin Dios (como la idea del hombre realmente existente) no podemos conocer ni engendrar a los hombres.

Pero tan pronto como existen muchos hombres, comienza una esfera específica desdivinizada. Ese ámbito es precisamente lo que Dios no pudo crear, pues en este sentido no hay ninguna transición del uno a la pluralidad o, mejor dicho, porque en la pluralidad se establece el entre como un ámbito meramente humano, no ideal, que desde la idea como tal no puede preverse ni dominarse.

Por ejemplo, lo mejor y peor de las camas no se mide en la idea de la cama, sino en la comparación recíproca de las mismas. Cada cama nueva y mejor hace peor la precedente, sin que pueda decirse que ésta tiene menos condición de cama.

Por tanto, el juicio final como juicio de Dios es aquel en el que todos los hombres serán medidos en la idea del hombre, o sea, en el único modelo propiamente adecuado a ellos.

Siguiendo este pensamiento, en la esfera del entre, de la política, no puede haber ninguna mezcla de lo «divino», de la «idea», del modelo absoluto. En cuanto esa esfera es construida sólo y exclusivamente por la pluralidad, en ella hay mejor y peor solamente en lo que se refiere a la comparación recíproca, pero no con referencia a un patrón impuesto «desde fuera». Sólo en esta esfera, esencialmente extraña a «Dios», Dios se convierte en un patrón impuesto desde fuera.

[11]

La contradicción fundamental de Marx: el trabajo crea al hombre; el trabajo esclaviza al hombre. Y ambas cosas se hicieron verdad: las máquinas dejan libre tanto tiempo, que todos los hombres podrían estar liberados del trabajo, si no se hubiera convertido todo en trabajo.

[12]

«Volo ut sis»:[1] puede significar: quiero que seas como eres propiamente, que seas tu esencia, y en tal caso eso no es amor, sino afán de dominio, que, bajo pretexto de confirmar al otro, convierte incluso su esencia en objeto de la propia voluntad.

Sin embargo, puede significar también: quiero que seas de cualquier manera que a la postre hayas llegado a ser. Esa actitud es sabedora de que nadie es el que es «ante mortem», y confía en que precisamente al final habrá sido aceptable.

[13]

Sobre el pensamiento (soledad): no es ninguna casualidad el hecho de que pensar en, por contraposición a pensar sobre algo, como recogimiento en definitiva sólo se refiere a Dios.

De hecho Dios es lo único sobre lo que no puedo pensar. La teología intenta pensar sobre Dios; así llega a resultados de acuerdo con el λέγειν τι κατά τινος[A]; su objeto es tratado o pensado en relación con otros aspectos (sus predicados), y en relación con lo otro, a saber, aquello que él no es (por ejemplo, los hombres). De esa manera Dios es llevado al ámbito del entre, acerca del cual los hombres se entienden porque en él se encuentra el mundo común, o sea, el que separa y une. Por eso los teólogos propiamente están casi siempre por definición en la política. El «pensar en» destruye el entre, que se presupone en el pensar sobre algo. El pensamiento bajo esa forma es verdaderamente asocial, independiente de otros hombres e independiente de lo «otro», que determina y limita necesariamente todo lo que hay en el entre. Es pensamiento substancial, por cuanto no piensa en predicados y relaciones.

Así piensa la pura fe. Ésta, puesto que es independiente del entre, corresponde al amor, en el que también es atravesado el entre, que se quema en el contacto del rayo. La fe y el amor son apolíticos porque o bien no conocen el entre (en el recogimiento), o lo atraviesan en el rayo.

El «pensar en», de hecho, es puramente «contemplativo». El pensar sobre algo es siempre práctico, es solamente la otra parte de la acción. El pensar sobre algo estando consigo en la soledad presupone a todos los demás y todo lo otro. Por eso su categoría más esencial es la ἀλλότης, la alteridad, que por primera vez hace posibles las distinciones.

El «pensar en» es el único aspecto positivo del desamparo. En este sentido el desamparo, cuando se hace positivo, es religioso por definición. Al vacío de lo forzosamente necesario corresponde el pen-

A [legein ti kata tinos], decir algo sobre algo.

u
14

Ad Denken (Einsamkeit): Es ist kein Zufall, dass An-Denken, im Gegensatz zu Über-Denken, als Andacht allmählich nur auf Gott bezogen wurde. Gott ist in der Tat das Einzige, worüber ich nicht denken kann. Über Gott zu denken versucht die Theologie. Das ist kennzeichnend für Aristoteles' genuines λέγειν τινὰ <u>κατά</u> τινος — ihr Gegenstand wird in Hinsicht auf ander<u>es</u> (seine Prädikate) und in Beziehung auf anderes, das nämlich es es nicht ist (also z. B. die Menschen) abgehandelt, oder über-dacht. Damit wird Gott in den Bereich des Irdischen gezogen, <u>über</u> den sich Menschen verständigen, weil in ihm sich das Gemeinsame — also das <u>trennende</u> <u>und</u> verbindende — Welt befindet. Daher sind Theologien eigentlich fast alle zu Definitionen in der Politik.

Das An-Denken zerstört das Irdische,

sar en Dios. Es decir, dentro de la situación del desamparo sólo puede redimir el recogimiento. (Ésta es propiamente la solución del problema de Heiddeger. Él hizo productivo el desamparo, no la soledad. De ahí la tremenda atracción.) El amor como tal, es decir, en cuanto no engendra su propio entre en los niños y en la construcción de un mundo común y perece allí (como si sólo hubiese sido necesario para que se haga un nuevo comienzo), de hecho no deja otra cosa que el recogimiento conmemorativo. Y nunca deja amistad, etc. En el amor no hay ninguna comunidad, pues la esfera de lo común, el mundo, se consume precisamente en él. Del amor lo único que procede como común es el niño, que se convierte en el final del amor. Los desamparados[1] de Rilke son de hecho los únicos «amantes» después del amor; viven solamente en el recogimiento del recuerdo. Cuando se quiere amor o recogimiento, hay que dejar a todos los demás y dejarlo todo y, por tanto, también dejar en la estacada.

[14]

«Pensar en» como actividad positiva de los desamparados: yo pienso siempre en algo que no está presente, y pienso siempre sobre algo que está presente, de modo que se puede disponer de ello. El pensar sobre interviene, es preparación para la acción (?) o la producción (?).

Si pienso bajo el modo del en, alejo de mí todo lo así pensado, incluso cuando está presente. Si pienso bajo la modalidad del sobre, incluso sobre lo alejado, indico siempre que yo quiero apoderarme del objeto. El pensamiento occidental aspira siempre a suprimir la extrañeza del mundo, su ser otro: el mundo era mi propiedad como pensado. El resto que quedaba como impenetrable era «mera» existencia, que no es pensable en esta manera del sobre, no es transformable en propiedad mía. En el «pensar en» se mantiene la extrañeza, de modo que, si se produce una presencia, se convierte necesariamente en una revelación en el relámpago, desde fuera. Con ello parece como si el pensamiento pudiera experimentar el «pensar en» la existencia de la esencia, precisamente porque renuncia a apoderarse de la esen-

cia por separado. Este carácter existencial es lo que va implicado en la palabra existencia de Heidegger.

[15]

Sobre el poder: los griegos no tenían ningún concepto de él como fuerza objetivada. La Δύναμις sigue siendo siempre una capacidad. El poder se convierte en un problema sólo cuando ya no se da una obvia dominación directa. En el sistema de la esclavitud cada persona libre domina a otros hombres; ésta era la definición de su libertad, pero no de su poder. El problema surge por primera vez donde en principio todos son libres. Surge en Maquiavelo, precisamente porque él es cristiano.

En la dialéctica de Señor y siervo[I] de Hegel se «demuestra» por primera vez lo que postulaba (?) el cristianismo, que quien oprime a otros no puede ser libre. Se da ahí una inversión revolucionaria del concepto de libertad. Con ello se hace posible por primera vez la política.

Aristóteles, *Política,* 1252b30: [Πόλις] γιγνομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκα, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν: la polis surgió porque no se podía vivir de otra manera; existe porque de otro modo no se puede vivir bien. Por tanto, su nacimiento se funda en la necesidad animal (el hombre es un ser vivo, ξῷον); el ser de la polis se mantiene porque el hombre es un viviente λόγον ἔχον = πολιτκόν.

Marx: ¿qué pasa si en lugar de λόγον ἔχον ponemos un viviente que «trabaja» (= que produce)? Marx nunca puso en duda lo animal de la definición «animal rationale». A través del concepto de trabajo intentó unir en forma inmediata lo específicamente humano con lo animal. Eso significa, mutatis mutandis, derivar la libertad a partir de la necesidad.

Los griegos, en cambio, «derivan» la libertad a partir de la dominación «racional» o violenta de lo necesario. Ahí tenemos una de las razones de por qué el λόγος se hace tiránico. Tiene que apoderarse del ὑποκείμενον[A], que es enfocado ya como derrotado, sometido, ven-

A [to hypokeimenon], lo que subyace, el sustrato, lo que hay en el fondo.

cido. Εὖ ζῆν = vivir en libertad = dominar tiránicamente sobre las ἀναγκαῖα.

[16]

El puesto que la política ocupó en la filosofía estaba determinado sobre todo por la afirmación platónica de que la πρᾶξις de alguna manera está más lejos de la verdad que la θεωρία. Aquí se expresa: a) la experiencia de la pluralidad, que impide que permanezcamos dueños de nuestras acciones; b) la experiencia de la τέχνη, que es una actividad en la cual nosotros permanecemos señores, aunque actuemos; de ahí se sigue la supravaloración de la τέχνη en el ámbito de la acción.

[17]

Sobre Platón: es importante distinguir claramente entre el trabajo y las ἀναγκαῖα, que constituyen el ámbito de los esclavos, por una parte, y la τέχνη χρηματιστική[A], que se añade simplemente a las τέχναι útiles y en la ψυχή corresponde a lo ἐπιθυμητικόν, al deseo, por otra parte. Este deseo no es la coacción de lo forzoso. Más bien, se asemeja a nuestra «voluntad», con la diferencia de que esa capacidad no es vista allí «subjetivamente», sino desde lo deseado. En contraposición a lo ἐπιθυμητικόν, que es una «parte» del alma y se satisface por la producción o la adquisición –o sea, enteramente en forma objetiva–, los «instintos», que hacen necesario el trabajo, así comer, beber, habitar, son corporales y se satisfacen mediante el consumo.

A [techne chrematistike], arte, capacidad de adquirir.

[18]

Sobre la ley:
la palabra «lex» viene de «legere», enviar, nombrar; y νόμος procede de νέμειν (distribuir).

La distinción del decreto está en que la ley es siempre universal y, por tanto, necesita interpretación = aplicación voluntaria y comprensión para la obediencia. Solamente el decreto es un mandato de tipo particular.

Por eso Agustín dice: «Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio».[1]

Pero Aristóteles escribe: ὁ γὰρ νόμος ἰσχὺν οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὸ πείθεσθαι παρὰ τὸ ἔθος (*Politica*, II, 8).[2]

Foster (*Platón y Hegel*, 136): «The doctrine that a positive element is essential to law implies a faculty of will in man, and is implied in its turn by the doctrine that the supreme law for man is the command of God, that is to say that it belongs to its essence to issue from God's will».[3]

[19]

Si la acción se disuelve en la producción, entonces «victory and defeat» se transforman en «success and failure». El producir y fabricar tienen un objeto, cuya confección depende solamente de mí y de los medios aplicados. Lo que se lleva a cabo es mi éxito o mi fracaso. Los otros no participan, y no hay nada que dependa de ellos. Incluso el elemento de la suerte, que está presente en todo éxito, y el de la mala suerte, que va inherente también a todo fracaso, aparecen como si estuvieran en mis manos. Sólo yo soy responsable del «success» y del «failure».

La victoria y la derrota se dan solamente para el que actúa, cuya acción se efectúa junto con otros y depende de «ellos». No están determinadas por mi acción, sino por «poderes», y no por poderes divinos, sino más precisamente por el poder y los poderes que son engen-

drados en el entre. En cuanto actúo, estoy sometido a estos poderes, los «padezco»: παθεῖν en contraposición a ποιεῖν. «Padecer» en el sentido de παθεῖν es solamente la otra cara de la acción, la cara del πράττειν. Lo contrapuesto a παθεῖν es el ποιεῖν. La victoria y la derrota se me otorgan; nunca son el producto inequívoco de mí mismo. Esto tiene validez tanto en lo personal como en lo público.

La producción o bien es ποίησις y, como tal, creativa, confección de algo nuevo, o bien es τέχνη, técnica en el sentido de la mera repetición de la ποίησις originaria y de la mera utilización de fuerzas dadas y de reglas ya halladas. El comienzo originariamente creativo de toda τέχνη es la ποίησις; y toda ποίησις luego se convierte esencialmente en técnica.

El pensamiento que corresponde a la producción y la dirige es la ἐπιστήμη, la ciencia. La ciencia (y no la filosofía, contra lo que pensaba Platón) encuentra las «ideas» de acuerdo con las cuales se efectúa la producción. En el principio de toda ποίησις se encuentra una «idea». En la τέχνη se pierde la idea; eso es lo que hace rutinario lo «técnico» de la producción técnica.

La filosofía, o el pensamiento libre, se comporta con la acción como la ciencia con la producción. [El pensamiento libre] porque, como dialogístico estar consigo mismo, se halla referido a otros de antemano, tiene que ser comunicativo; en cambio, la ciencia no tiene necesidad de eso. Ni el pensamiento ni la acción son «objetivos», no conocen ni fines ni medios. Tampoco conocen ningún fin, pues se mueven en un ámbito que carece de fin, que no está limitado por la muerte del individuo, el cual habita en él, entra en él y de nuevo se separa de él.

El pensamiento libre y la acción libre no persiguen fines de ningún tipo, no «tienen» ningún objeto y no engendran ningún resultado, sino que crean sentido. La acción es pensamiento «práctico», el pensamiento es razón «que percibe», o sea, acción que «percibe el sentido» o elucubra el sentido.

El cambio del mundo tiene lugar constantemente en la línea de esta acción reflexiva y de este pensamiento práctico que carecen de fin. La producción añade objetos al mundo o los aniquila, pero no cambia el mundo. Por la acción entro en el mundo sin fin de los hom-

bres y participo en la inmortalidad del género humano. En ella sólo pudo ser «inmortal» como individuo por la producción. Esta «inmortalidad» de lo hecho en particular –o sea, una ποίησις– [crea] una eternidad en la inmortalidad sin fin del género humano. La *Odisea* es un trozo de eternidad en la inmortalidad del género humano. A través de eso no se cambia nada. Esta eternidad, como todo lo producido, está sometida a la posibilidad de destrucción. Todo lo «fabricado» puede destruirse. Producción y destrucción se pertenecen recíprocamente; en toda producción hay algo destructivo; la producción de la mesa exige la destrucción de la madera. Es esa posibilidad de la eternidad de la producción individual y aislada la que pagamos con la muerte.

La acción por la que participo en la inmortalidad del género humano, vista como «producción» del individuo, es lo más fugaz y pasajero. Nunca llega a un final, al que se le pueda conceder [un] permanecer como final. En cuanto tal es lo «histórico», y necesita el recuerdo del género humano para conservarse. (Propiamente una historia del arte es superflua; las obras de arte son de suyo eternas. La verdadera historia es siempre historia «política», historia de los hombres que actúan y padecen, cuya acción y pasión en sí mismas no tienen ninguna subsistencia. Ésta es la conexión entre historia y política.) Cuando Marx pensaba que es necesario cambiar el mundo, propiamente pensaba que se debe erigir el mundo de tal manera que ya no pueda cambiar. En la ahistórica «sociedad sin clases de los productores libres» la producción es en verdad el suelo de la acción, o sea, de la posible eternidad, el «suelo» oscilante de un constante transformar. Con ello, naturalmente, cesa la posibilidad de toda creatividad.

Querer cambiar el mundo, es decir, trasladar el cambio de la esfera de la acción a la de la producción, podría parecer una empresa cómica, pero de hecho se ha intentado; lo cómico está en que se quiere cambiar lo que por definición tiende al cambio. En cuanto prescribimos fines a la acción (es decir, en cuanto impedimos que desarrolle su sentido), la convertimos en producción y alejamos precisamente el elemento de lo mutable. Dicho de otro modo: el «cambio del mundo» tiende entonces a impedir definitivamente que los hombres ac-

túen y produzcan cambios. Obtenemos así un mundo al que a lo sumo podemos añadirle objetos, hasta que el aburrimiento general en lo objetivo conduce a destruir todos los objetos, que aparentemente (como objetos) se oponen al cambio libre por la acción.

Lo que Marx «quería» estaba ya en pleno proceso de desarrollo. De hecho se ha «cambiado» el mundo mediante la producción, es decir, mediante la técnica y la ciencia. Éste es el sentido histórico de la producción industrial. A través de ese mundo cambiado pasan dos tendencias destructivas por igual: 1) el intento totalitario de hacer perfecto el «cambio» mediante la «configuración» política; bajo semejante perspectiva la acción y el cambio se hacen imposibles por completo; 2) la tendencia a la destrucción de todo lo objetivo que va inherente a la producción, la absorción de la producción y de los objetos fabricados –con su posible eternidad– en un torrente de cambio, en un torrente donde se consume todo por su equiparación al trabajo y a un «metabolismo» cada vez más rápido. Aquí el cambio, que tiene sentido en la acción, se convierte en un proceso de producción y consumo sometido sin cesar a transformaciones repentinas. Es como si, en lugar de disponer una habitación para habitarla, organizándola de acuerdo con la vida anterior, introdujéramos constantemente en ella nuevos objetos y corriéramos a sacarlos, como si la llenáramos y vaciáramos sin cesar.

[20]

Lo decisivo de la lógica hegeliana está en la disolución del juicio en la deducción, por cuanto se establece una continuidad que va del sujeto al predicado (frente a la tradicional subsunción de lo particular en lo universal). (*Lógica,*[1] II, p. 280: «La determinación del juicio, como determinación conceptual, es en ella misma algo universal; es puesta como continuándose en su otro. A la inversa, la relación del juicio es la misma determinación que tienen los extremos [es decir, la de pasar los unos a los otros, H. A.]; pues es precisamente esta universalidad y continuación de los mismos pasando los unos a los otros ...») Esta

transición se hace posible mediante el llamado «juicio necesario». (293: «Lo que corresponde a todos los particulares de una especie, corresponde por su naturaleza a la especie».) Aquí el predicado ya no subsume (como en: Cicerón es un gran orador), sino que parece expresar solamente lo que había ya en el concepto del sujeto. Es decir (p. 294), el predicado expresa solamente aquello en lo que «el sujeto tiene su naturaleza inmanente».

Lo que normalmente se llama juzgar (la rosa es roja, etc.), Hegel lo despacha con las palabras (p. 301): «Pronunciar juicios de existencia ... difícilmente será índice de gran capacidad de juicio» (p. 302): «Los predicados bueno, malo, verdadero, bello, justo, etc., expresan que la cosa se mide en sus conceptos generales ...». Pero estos juicios son en verdad deducciones. El sujeto tiene ya el predicado que se deduce de él. «Mediante este cumplimiento de la cópula, el juicio se ha convertido en deducción» (p. 308). «La conclusión se ha mostrado como el restablecimiento del concepto en el juicio y con ello como la verdad de ambos ... Todo lo racional es una conclusión» (p. 308).

[21]

El pensamiento en el que se basa el querer político es un juzgar. Los juicios prescriben sus fines a las acciones. Podríamos preguntar: ¿a la manera como la intuición prescribe sus fines a la producción? Ciertamente no. Pero la filosofía política del mundo occidental descansa en la identificación entre el fin querido y aquello para lo que es útil lo producido. La actividad del pensamiento, en el que parecen coincidir el fin y la meta a conseguir, es la deducción. Cuando se ha deducido el fin, se ha convertido en meta objetiva.

Por tanto, ¿cuál es la diferencia entre fin y meta objetiva?

Comprender es el pensamiento de la soledad. Juzgar es el pensamiento en medio de un estar juntos, el recíproco controlarse. La deducción es el pensamiento del desamparo.

[22]

Heráclito, Fragmento B44: μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος (¡como si fuera una muralla!).[1]

[23]

Aristóteles, *Ética nicomáquea*, A:
ἐπιστήμη πολιτική 1) tiene que ver con cosas que son sólo νόμῳ (lo cual incluye διαφορὰ καὶ πλάνη[A]), pero no φύσει (1094b15). 2) Ciertamente se relaciona con la πρᾶξις, pero pertenece como γνῶσις πράξεως al βίος θεωρητικός (véase la afirmación de que no hay ciencia para los jóvenes, orientados a la πρᾶξις y no a la γνῶσις, 1095a5).

Las clases de vida: 1. τὸ κατὰ πάθος ζῆν (ἡδονή)[B] (1095a8). 2. βίος πολιτικός (εὐδαιμονία) 3. βίος θεωρητικός (1095b19). Τέλος del βίος πολιτικός: τιμή[C] (1095b24) o ἀρετή (ibíd. 31).

Una posible cuarta clase, que parece estar dada con nuestra actividad de adquisición (τέχνη χρηματιστική[D]), es excluida explícitamente de los βίοι, porque βίαιός τίς ἐστιν!, porque es forzada (1096a5).

El hombre es φύσει πολιτικός (1097b11), pero la ἐπιστήμη πολιτική ¿nada tiene que ver con lo que es φύσει?

(Decisivo: «el hecho de que» es lo primero y aporta el principio: τὸ δ' ὅτι πρῶτον καὶ ἀρχή [1098b2]. Ahí está la diferencia con Platón.)

De nuevo: εὐδαιμονία determinada por τὰ ἡδέα, para cada uno es ἡδύ algo distinto. Pero existen τὰ φύσει ἡδέα[E], cosas a las que corresponden los φιλόκαλοι[F]. Por tanto, ¿no νόμῳ? (1099a11-13).

Sobre εὐδαίμων definido en contraposición a μακάριος[G]: 1101a7.

A [diaphora kai plane], diferencia y error.
B [to kata pathos zen (hedone)], vida de disfrute.
C [time], honor, cargo.
D [techne chrematistike], arte, capacidad de adquirir.
E [ta physei hedea], cosas agradables por naturaleza.
F [philokaloi], personas que aman lo bello.
G [makarios], rico, acaudalado.

[24]

Marx-Hegel: si todo ser se disuelve en un proceso de devenir y todo pensar es puramente un proceso, en el que el devenir llega a hacerse consciente, en el fondo ya no hay ninguna acción, ni como pensamiento ni como producción. Marx sacó esta conclusión a partir de Hegel. Las frases: el mundo se cambia, o bien, nosotros cambiamos el mundo, pasan a ser idénticas. Es el proceso de lo que se transforma en virtud de leyes inmanentes, visto desde un lado o desde el otro.

[25]

Y sin noticias
de aquellos días
que recíprocos
se consumieron en llamas
y nos dejaron heridas
(la herida de la dicha,
es estigma, no cicatriz).

No quedaría un solo rastro

si tu palabra no sonara
y les diera una morada
(poético vocablo,
es casa, no asilo);

si lo divisado
lo condensado en el sufrimiento,
si lo agradecido
lo enmarañado en sonidos,
no fuera pronunciado primero por el poeta,
luego en la meditación del canto,

al sufrimiento arrancado,
y a lo que permanece confiado.[1]

[26]

Las indicaciones políticas de las actividades elementales, en cierta manera los modos activos del ser vivo:

παθεῖν: padecer: «relación señalada»: amor; índice señalado del acontecer: igual y desigual.

πράττειν: actuar; amistad; el acontecer nunca está concluido y permanece siempre ambiguo.

ποιεῖν: producir, confeccionar; soledad; el producir entra en lo producido, en el mundo de los objetos, es el homo faber; los objetos permanecen.

ἐργάζεσθαι: trabajar; solidaridad como división del trabajo; solidaridad del género humano; el trabajo es el destino más universal y, por eso, tiene una relación con la generación; en los productos del trabajo es característico que se consumen inmediatamente, por contraposición a los objetos que han sido producidos para permanecer.

[27]

El hilo de la tradición y el vínculo de la humanidad.

[28]

Sobre la historia: la historia es la dimensión de la grandeza. La grandeza sólo puede aparecer después de la muerte; sólo los mortales pueden ser inmortales en la tierra, es decir, permanecer mientras se mantiene el género humano. El hecho de que sólo después de la muerte podemos llegar a ser «grandes» o simplemente llegar a ser «nosotros mismos» es la compensación por tener que morir.

El pasado como la dimensión de la grandeza es todo lo que nos queda de la historia en el sentido de la tradición. Esta dimensión pudo aflorar por primera vez cuando se rasgó la tradición (romana, basada en una fundación). El historiador vive en la dimensión de la grandeza, y la cronología es un medio auxiliar técnico. Nosotros no «somos» históricos, sino que tenemos recuerdo y, en consecuencia, podemos erigir y habitar este edificio de lo grande. Falta la dimensión de la grandeza al que vive sin pasado. Grandeza es siempre el trasfondo de nuestro ser presente, que, si es esencial, descuella en este trasfondo, en el sentido de lo que tendrá un segundo futuro: habrá sido grande. La grandeza como presencia nos destruiría inmediatamente; se da tan sólo como un relámpago, que inmediatamente ha pasado. Cuando se apaga, cuando ha pasado, comienza su «historia», es decir, ahora tiene la posibilidad de la grandeza y la permanencia. Así el pasado es también la dimensión de la permanencia; el presente pasa, el futuro surge, el pasado permanece.

[29]

Aristóteles: πολιτεύειν = μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς[1] (1275a23-1278a6, 36: artesano, también no esclavo, excluido del derecho de ciudadanía).

[30]

Píndaro es el primero que establece la división de monarquía, oligarquía y democracia.[1] Luego la división aparece en Herodoto, III, 80.[2] Ya Tucídides clasifica de paso según la legalidad (III, 62, 63).[3] Platón dice en forma explícita que no se trata precisamente de quién y cuántos ejercen el gobierno.

Platón: νόμος en *Politikos*[4] es derivado de νέμειν, distribuir. Por el contrario, en *Nomoi*: ἡ τοῦ νοῦ διανομή: ¿la organización (?) de la razón? (714a).[5]

Aristóteles transforma luego el criterio de la legalidad en el del interés (*Rhetorica*, I, 8-1365b27 ss.; *Ethica*, 1160a31 s.; *Politica*, III, 6, 7-1289b5).

[31]

El pasado es la dimensión de la grandeza; ahí está el sentido de toda mitología, es decir, de la invención de un pasado antes de la tradición. Con la mitología el hombre funda y descubre el pasado como una dimensión necesaria para él, como una dimensión que le pertenece, sin la cual no sólo se allana todo, sino que además no puede haber profundidad y altura en general.

Aquí está el sentido de la historia, que, por así decirlo, llena esta dimensión. Cualquier proyección de categorías históricas al presente y al futuro destruye los tres modos del tiempo, es decir, destruye también la historia como pasado lleno.

El presente es la dimensión de la cercanía y de la lejanía.

Se aprehende el pasado por la meditación (conmemoración), el presente por el padecimiento (παθεῖν), y el futuro por la acción.

Cuaderno XIII

Enero de 1953 – marzo de 1953

Cuaderno XIII

Enero de 1953

[1] a [17]	285
Notas	971

Febrero de 1953

[18] a [34]	294
Notas	975

Marzo de 1953

[35] a [40]	303
Notas	976

Índice de temas 000

Enero de 1953

[1] *Enero de 1953*

Mitología: antes de que el hombre recuerde un pasado, se crea esta dimensión en la mitología. En este sentido, el mito permanece siempre la ἀρχή del pasado, la «condición de posibilidad» de un pasado y con ello también (secundariamente) de la historia. En el mito se constituye el recuerdo del género humano y así la inmortalidad de la grandeza. A eso se referían los griegos con la palabra fama.

[2]

Experimental Notebook of a Political Scientist:[1] To establish a science of politics one needs first to reconsider all philosophical statements on Man under the assumption that men, and not Man, inhabit the earth. The establishment of political science demands a philosophy for which men exist only in the plural. Its field is human plurality. Its religious source is the second creation-myth –not Adam and rib, but: Male and female created He them.[2]

In this realm of plurality which is the political realm, one has to ask all the old questions –what is love, what is friendship, what is solitude, what is acting, thinking, etc., but not the one question of philosophy: Who is Man, nor the *Was kann ich wissen, was darf ich hoffen, was soll ich tun?*[3]

Experimental Notebook of a Political Scientist: To establish a science of politics one needs first to reconsider all philosophical statements on Man under the assumption that *men*, and not Man, inhabit the earth. The establishment of political science demands a philosophy for which men exist *only* in the plural. Its field is human plurality. Its religious source is the second creation-myth — not Adam + rib, but: Male and female created He *them*.

In this realm of plurality which is the *political* realm, one has to ask all the old questions — what is love, what is friendship, what is solitude, what is acting, thinking, etc., but not the one question of philosophy: Who is Man nor the Was kann ich wissen, was darf ich hoffen, was soll ich tun.

[*Cuaderno experimental*[1] *de un politólogo: para fundar una ciencia política, ante todo hay que investigar de nuevo todas las afirmaciones filosóficas sobre el hombre bajo el aspecto de que son los hombres, y no el hombre, los que habitan la tierra. La politología exige una filosofía para la que los hombres sólo existen en plural. Su fuente religiosa es el segundo mito de la creación, no el de Adán y la costilla, sino aquel donde encontramos la frase: los creó como hombre y mujer.*[2]

En el ámbito de la pluralidad, que es el de la política, hay que plantear todas las preguntas antiguas: qué es amor, qué es amistad, qué es soledad, qué es actuar, pensar, etc.; pero no la pregunta de la filosofía: ¿quién es el hombre?, ni ¿qué puedo saber?, ¿qué puedo esperar?, ¿qué debo hacer?[3]]

[3]

La diferencia entre las ciencias históricas y las políticas: la historia tiene que habérselas con el pasado, en cuanto el pasado es la dimensión de la grandeza. La grandeza es el único patrón de las ciencias históricas. Grandeza es lo que descuella, o es mayor que ... En este sentido la monarquía, que se basa en lo que sobresale, es la más cercana al «sentimiento» histórico.

En cambio, la política está referida precisamente al término medio, y como tal tiene una afinidad natural con la república. Su patrón se cifra en lo bueno y lo malo como índices de la acción. La grandeza no puede ser ningún patrón porque sólo se muestra en lo que ha sido. La conexión con la ética es tan fuerte como se mostró originariamente en Aristóteles; es realmente lo mismo. Pero no se trata de ser bueno o malo, sino del cambio del mundo constituido por los hombres. Se da mayor o menor bondad; los hombres no se hacen mejores o peores.

[4]

Soledad y pensamiento: la soledad desgaja el pensamiento de la multiplicidad de las relaciones en la convivencia conjunta, donde según Platón sólo puede haber δόξαι. De ahí que en el sentido de la tradición sólo pueda haber verdad en la soledad, donde un sujeto piensa confrontado con su respectivo contenido, estando allí despojado de relaciones, arrancado de las relaciones. La verdad frente a la δόξα está definida de antemano como lo no perspectivista. Por eso el pensador de la verdad se aprehende a sí mismo como el hombre. Si en él no piensa el hombre, todo vuelve a relativizarse.

Mientras los filósofos se encontraban completamente seguros en esta «soledad», es decir, mientras creían que son el hombre, no se daba el fenómeno del desamparo en el pensamiento. El desamparo se muestra como un no ser entendido. En ello no sólo hay orgullo, sino también la desconfianza frente a sí mismo, la de ser solamente un individuo y no el hombre. De todos modos, un individuo solitario es incomprensible; ya no puede comunicarse.

El primer filósofo para el que la soledad se convirtió en desamparo fue Hegel. «Sólo uno me ha entendido, y él tampoco me ha entendido.»[1] La desconfianza de Hegel frente a sí mismo brotaba directamente de su filosofía de la historia. Desde esa perspectiva, a partir del siglo XVIII el pasado degeneró por abandonar la dimensión de la grandeza para entrar en el clima donde todo es relativizado por todo. Luego, esto pasará a ser en Nietzsche el «pensamiento perspectivista».[2] El pensamiento perspectivista es esencialmente el pensamiento del desamparado, tal como resulta del pensamiento emanado de la soledad.

[5]

El concepto romano de tradición comprimió en una línea el espacio del pasado como la dimensión de la grandeza, de modo que ésta ya no podía aparecer. En lugar de la grandeza se introdujo la autoridad, algo para lo que en griego no hay todavía una palabra. (Allí donde a partir

de los romanos se busca autoridad como legitimación, los griegos necesitaban y buscaban patrones.) Se reconoce la autoridad dondequiera que se siente gratitud por su existencia (autor, fundador, progenitor, propagador). La tradición y la autoridad se pertenecen recíprocamente. Han dado el sistema de coordenadas para la «historia» y la «historicidad» occidentales. Tradición era la respuesta romana al pasado como historia y, en concreto, como una cadena de acontecimientos. Ahora la mayor preocupación se cifra en que esta cadena pueda romperse; nos acecha entre otras cosas la angustia ante el olvido, ante la eventualidad de que no se transmita lo que podía transmitirse. Así la memoria se convierte en una «storing-and-clearing house»[A].[1] El pasado ya no es la dimensión de la grandeza; más bien, la memoria es la dimensión del pasado. En la memoria la unidimensionalidad lineal se hace de nuevo pluridimensional; se representa en forma perspectivista. Ahí está la razón del «subjetivismo» en toda filosofía de la historia; y a la postre esa razón conduce al «pensamiento perspectivista» en Nietzsche.

[6]

El precio de la vida es que no se puede ser grande. Quien ama la vida está dispuesto a pagar con gusto este precio. De ahí la anécdota de Aquiles en el Hades: mejor ser un pastor de cerdos en el reino de los vivos que un rey en el reino de las sombras.[1] Sólo tiempos que estaban cansados de la vida querían grandeza. De ahí que toda grandeza lleve siempre inherente algo de sombra; pero esto solamente si la pensamos como viva en el sentido griego, o sea, como movida. (El movimiento sin sustancia, el rápido deslizarse de las sombras en el Hades [ψυχή = movimiento, pensado sin cuerpo, o sea, movimiento sin sustancia, como aire movido, ἄνεμος = anima = aire, soplo, etc.].) La grandeza es monumental, inmóvil. Eso es rigidez solamente si se compara con lo vivo. Lo vivo que quiere ser grande se vuelve rígido, pero nunca se hace grande. O bien, a la inversa, si llevamos

A Depósito y cámara de compensación.

representaciones de movimiento y vida a la grandeza pasada, surgen las sombras, el rápido deslizarse de las sombras en el Hades.

[7]

Si pensamos juntos el ἓν πᾶν[1] de Heráclito y el τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι[2] de Parménides, el resultado es que es lo mismo «lo que hace» que las cosas sean y que los hombres piensen. Es el mismo «principio»; la «esencia» de las cosas es ser; la «esencia» de los hombres es pensar. A un posible no ser de las cosas (todo es un sueño subjetivo) corresponde un no pensar de los hombres (hay solamente animales, unos bípedos y otros cuadrúpedos).

[8]

Ruptura de la tradición: propiamente, es decir, pensada a la romana en este caso, la ruptura en la sucesión, «successio», de las generaciones, que recibieron lo transmitido las unas de las otras y lo siguieron entregando, manteniéndose así con las manos estrechadas a través de los milenios en una sucesión cronológica. La ruptura estaba previamente diseñada en la desconexión de las generaciones después de la Primera Guerra Mundial, pero no estaba realizada, por cuanto la conciencia de la ruptura presuponía todavía el recuerdo de la tradición y hacía reparable en principio esta desconexión. La ruptura se produjo por primera vez después de la Segunda Guerra Mundial, cuando ya no se notó como ruptura.

[9]

No hay duda de que el πολιτεύειν de los atenienses de hecho consistía en el κρίνειν, en juzgar y decidir. Véase Aristóteles: ἀρχὴ καὶ κρίσις.[1]

[10]

Tradición-religión-autoridad: son trinas, no pueden separarse. Constituyen las tres columnas del mundo occidental; las tres están acuñadas por Roma, las tres estallaron juntas.[1]

[11]

Ruptura de la tradición: por primera vez en la ruptura podía el pasado aparecer como profundidad, un pasado en el que ya no había ningún hilo conductor. Y entonces lo «más profundo» se identificó con «comienzo», origen, etc., visto todo en forma cronológica. Cuanto «más profundamente» se desciende al pasado, tanto «más profundo» se hace uno mismo. La profundidad recibe así un resabio cronológico; y la dimensión, el espacio de la posible grandeza de nuevo se reduce linealmente.

Es importante el hecho de que esta línea conducente a la profundidad tiene una dirección diferente de la línea de la tradición, pero nada cambia en la falsificación. De nuevo se mira en forma perspectivista, sólo que con otros signos. Se espera encontrar suelo (Heidegger) en la profundidad; el suelo pasa a sustituir el conductor hilo de Ariadna de la tradición. Pero la profundidad del tiempo carece de suelo. Por eso «fondo» sigue siendo todavía una expresión –aunque sea la más grandiosa– de la falta de suelo en el siglo XX. Precisamente el suelo sólo puede tenerse en el presente. La dimensión de la patria es el presente.

[12]

Religión-autoridad-tradición: la religión cristiana, bajo la impronta romana, era una religión basada en los testimonios (autoridad), que deben transmitirse de generación en generación. (En contraposición a la religión judía, que descansa en la alianza y la ley, y a la grie-

ga, asentada en el conocimiento del modelo [ὕβρις[A] como único pecado] para lo mortal y lo divino.) La ruptura de la tradición coincide con la ruptura de la autoridad y la religión.

[13]

La relación de los poderes en Kant y Hegel: en Hegel (antes de 1803, Rosenzweig I, p. 147)[1] el fin del Estado es el poder ejecutivo (¿«porque el Estado es poder»?: Rosenzweig), porque la esencia de la política está en la acción. En Kant el fin del Estado es «pronunciar justicia», la administración de la justicia; por tanto, la política consiste esencialmente en juzgar. Llama la atención que en ambos retrocede el poder legislativo. (En lo que se refiere a Kant, véase la teoría del derecho [*Metafísica de las costumbres*], § 45).

[14]

El Estado vigilante,[1] que garantiza solamente la vida y la propiedad, es la herencia exacta del Estado antiguo, que aseguraba a todos sus ciudadanos los medios de vida para hacerles posible el πολιτεύειν. Desde que Platón en el fondo sustituyó el πολιτεύειν por el φιλοσοφεῖν, el fin del Estado se convirtió en asegurar primero lo material, para posibilitar el φιλοσοφεῖν. Y luego se prescindirá de todo φιλοσοφεῖν para centrarse en el interés por asegurar lo adquirido y por posibilitar la adquisición. En lugar del πολιτεύειν se introduce el φιλοσοφεῖν, luego la adquisición y más tarde el trabajo (Marx). Platón, el «idealista», desencadenó el movimiento de la materialización. Las leyes de Solón, en contraposición a las de Platón, querían asegurar solamente el πολιτεύειν; de ahí la conservación del patrimonio, a fin de que no fuera necesaria la adquisición y, por otra parte: 1. no se menoscabara la igualdad de los πολῖται; 2. no se les quitara demasiado tiempo.

A [hybris], arrogancia, desenfreno, violencia, desacato (sacrilegio).

[15]

Hegel: «... una vez que está revolucionado el reino de las representaciones, ya no se aguanta la realidad»; y Marx habla de la idea que se apodera de las masas.[1]

[16]

«La pretensión de lo incondicional» (Heidegger)[1] es la presunción de tener el patrón para la «condicionado», pues es obvio que sólo lo simplemente no condicionado podría ser el patrón de medida. Desde Platón, la filosofía ya no se preocupa por la «verdad» o el «ser», sino por encontrar el modelo en medio del torbellino del mundo y de la vida. Pensar sin modelos significa renunciar a juzgar en el sentido anterior, pero no implica poner la deducción en el lugar que ocupaba el juzgar, tal como sucede en Hegel.[2]

[17]

El elemento de la inseguridad en la acción, que desde Platón sirvió [para] desacreditarla frente a la producción[1] y al pensamiento, se debe a nuestra ignorancia de lo que es el hombre, de lo que es cada hombre, y a que sólo tenemos una noción de esto cuando el hombre en cuestión ya no existe. Por ello no es posible ninguna acción sin perdón recíproco (que en política se llama reconciliación). Lo mismo que en Jesús, el perdón se basa en el conocimiento de que nosotros nunca podemos saber enteramente lo que hacemos.[2]

El descubrimiento decisivo de Nietzsche fue el de que la vida y la esencia en sentido tradicional se contradicen recíprocamente, el de que nada mortal que sea vivo tiene esencia y ninguna esencia puede ser viva. Por tanto, concluyó Nietzsche, el hombre, en cuanto vive, es un ser al que lo esencial no puede sino dañarle.

Febrero de 1953

[18] *Febrero de 1953*

La «deformación profesional» del historiador está en olfatear el final por todas partes; y la «deformación profesional» del que estudia la historia universal consiste en dejar de lado la pluralidad de los hombres, para poder asignar una función a cada pueblo como un sujeto. Es la perspectiva de la historia universal la que determina nuestro concepto de la humanidad. La humanidad, se piensa, es el conjunto de los hombres, pero de tal manera que surge la confusión de creer que a este conjunto abstracto, meramente pensado, le corresponde una realidad.

[19]

La paradoja aparente de lo político desde Aristóteles está en que lo común a todos debería ser lo que más incita a cada uno. Pero la experiencia muestra, por el contrario, que de lo último que se ocupa cada uno es de eso. De ahí se deducen dos consecuencias: 1. sólo cuando está asegurado lo necesario para la vida, puede esperarse el interés por lo político, por lo que es común a todos. 2. Hay necesidad de algún hombre o algunos hombres que sean responsables de esto. Con ello, lo «común» se hace privado de nuevo.

Desde esta perspectiva, la diferencia entre monarquía y república está en que dentro de un reino el rey puede dejar libres las posibilidades de sobresalir (ahí está el concepto monárquico de libertad), mientras éstas se rijan por el «honor», es decir, mientras la máxima distinción sea otorgada por el representante del «bien común». Por el contrario, en una república el principio de control ha de estar en cada ciudadano como virtud. La virtud se cifra en situar el bien común sobre lo privado y, por tanto, también por encima del afán de sobresalir.

[20]

Toda producción descansa en la contemplación y la violencia. Así en la tradición occidental, partiendo de la experiencia de la producción, todo se escindió en pensamiento contemplativo, en el que se dan las «ideas», los fines, etc., y una acción violenta, que realiza estos fines contemplados con ayuda de métodos violentos. Nuestros conceptos de teoría y de práctica se orientan en igual manera por la producción.

[21]

Categorías de la propiedad: uso-adquisición, el uso justo, frente a la adquisición justa = mentalidad de «consumidor» frente a la de «productor».

Además: ¿es la propiedad νόμῳ o φύσει? Si es νόμῳ, entonces es el Estado el que por primera vez crea la propiedad y en consecuencia se basa en propietarios; no puede reconocer como ciudadano a nadie que no sea propietario. Si la propiedad es φύσει, entonces el Estado protege a los propietarios o, mejor dicho, protege la adquisición de propiedad.

En el caso de que la propiedad sea juzgada por su uso, diremos que es νόμῳ y gracias al Estado (antigüedad), que se funda en el νέμειν de la πόλις, no en la adquisición.

Si la propiedad es juzgada por su adquisición, entonces se funda en el trabajo; y diremos que también la conquista es una forma de trabajo. El Estado existe para hacer posible el trabajo en el sentido de la producción. Tan pronto como la producción es vista como una cualidad esencial del hombre, la propiedad es φύσει.

[22]

Sobre la cuestión de la guerra: sólo porque sabemos que hemos de morir, o sea, que en el peor de los casos renunciamos a algo que

de todos modos se nos ha de quitar, podemos arriesgar la vida por algo. Si fuéramos inmortales, no como los dioses que están condenados a ser y para los que en consecuencia no hay libertad, sino bajo la modalidad de que pudiéramos morir, pero no tuviéramos que morir, entonces no podríamos pensar ninguna misión por mor de la cual mereciera arriesgarse la vida. En tal caso, la vida se habría convertido en un absoluto sin más, fuera del cual simplemente no habría nada. Sólo se puede sacrificar la vida por la libertad porque fuera de la propia vida hay una vida del género humano que va más allá de aquélla. En el caso de una posible inmortalidad de la propia vida, la vida como tal se convierte en algo absoluto, en el sentido de que todos los llamados «valores» sólo pueden moverse dentro de ella.

Exactamente en este caso de una inmortalidad posible, pero no asegurada, se encuentra en primer lugar cada pueblo y en definitiva el género humano. Por eso, los políticos nacionales pueden arriesgar en la guerra el poder político e incluso la libertad política de su pueblo, pero nunca su existencia física, pues precisamente ésta es el fundamento de que pueda existir tal política. Un pueblo, porque es una inmortalidad potencial, nunca puede ponerse en juego por mor de otra cosa. Toda política tiene sus límites en que ha de respetar, apoyar, garantizar, etc., esta posibilidad. Y todo lo dicho ha de afirmarse en medida más fuerte acerca de la humanidad. No es lícito poner en juego la existencia de la humanidad en ninguna guerra. Y precisamente esto se cierne sobre nosotros como una posibilidad, ha pasado a ser un riesgo posible y temido. La libertad, la justicia, etc., se convierten en palabras vacías cuando se trata de la supervivencia de la humanidad, o de la permanencia del lugar donde habita, de la tierra. En el momento en que la destrucción de toda vida en la tierra, o la destrucción de la tierra misma, se ha hecho simplemente pensable como una «sorpresa técnica», no puede esperarse ya de ningún pueblo que corra el riesgo de la guerra.

Parece, en cambio, que se da la posibilidad de una guerra limitada, es decir, de una guerra con medios limitados. Pero una guerra así fracasa en el hecho de que no se puede exigir a ningún soldado que se deje matar si sabe que hay medios para impedir su muerte. Por tan-

to, la guerra limitada ha de fracasar por los desertores; y la guerra ilimitada tiene que fracasar por el «pacifismo» de los pueblos.

La paz a todo precio ha sido hasta ahora la expresión o bien de almas esclavas, o bien del rechazo en principio apolítico de toda violencia. Hoy, en cambio, paz a todo precio significa: sobrevivir a todo precio, y esto no en relación con los individuos, que en cualquier caso no pueden lograrlo, pues son mortales, sino en relación con el género humano. La libertad, la justicia, etc., sólo pueden darse mientras hay hombres. En consecuencia, la existencia de todos los hombres nunca puede ponerse en juego por mor de asuntos e ideales humanos.

Si los medios de la violencia se han desarrollado hasta el punto de que su manejo colectivo tenga como posible consecuencia la destrucción absoluta, ha llegado el momento de alejarla enteramente de la política. Y eso significa que la violencia sólo puede usarse contra individuos, y sólo puede usarse en el marco de una comunidad. Lo dicho implica que sólo la policía puede tener en sus manos medios de violencia, y que los militares pierden necesariamente su significación con el desarrollo progresivo de la técnica. Dicho de otro modo: estamos ante el mismo desplazamiento del acento del ejército a la policía que en las formas de Estado totalitario. Esta evolución funesta parece inevitable tan pronto como miramos a la humanidad como un todo.

[23]

«El hombre es la medida de todas las cosas»,[1] porque no es ninguna cosa y, por tanto, puede convertirse en patrón para todas las cosas, que cuenta, mide, ordena, juzga, etc. Por esta razón precisamente, el hombre sólo puede convertirse en norma de los asuntos humanos si suponemos que lleva en sí un principio no humano, debiendo advertirse que este principio de ningún modo tiene que ser suprahumano o divino. Si no suponemos esto, llegamos a la conclusión: «Las cosas son la norma del hombre», precisamente porque «el hom-

bre es la norma de las cosas». Hombre y cosas se condicionan y «miden» recíprocamente o, mejor dicho, el hombre mide las cosas y se mide a sí mismo, a saber, mide en ellas sus posibilidades y actividades.

[24]

El eterno retorno es el imperativo categórico de Nietzsche. Se trata de la inversión de las dos formas posibles de nihilismo, de las cuales la una dice: la vida es soportable solamente porque todo tiene un final y la vida es pasajera. La otra dice: la vida es insoportable porque esconde en sí la muerte, su propia refutación. Nietzsche, por el contrario, dice: la cuestión de si tú estás en condiciones de afirmar tu vida, es decir, de no ser ningún nihilista, sólo puede comprobarse en una piedra de toque, a saber, en la pregunta de si tú estás dispuesto a «pensar» para ti el retorno de todos los sucesos humanos lo mismo que el retorno experimentado de las estaciones del año. La voluntad de poder no es otra cosa que la voluntad de vivir la vida a la que estoy «arrojado» como si yo la hubiera elegido. No hemos de olvidar que Nietzsche es esencialmente un moralista.

[25]

«Nemo ante mortem magnus; de nemine bene nisi de mortuis.»[1]

[26]

Si incluso el trabajo siempre produce necesariamente, es decir, si el hombre no puede consumir sin producir, si el metabolismo con la naturaleza engendra siempre algo, algo que no vuelve a entrar inmediatamente en el proceso de metabolismo para desaparecer en él, entonces el trabajo es de hecho (aunque no la «suprema» acti-

vidad del hombre, sí) la prueba contundente de que él es «creatura creans»[A].

[27]

Los tres saltos[1] del siglo XIX: el salto de Kierkegaard de la razón a la fe; el salto de Marx de la teoría a la praxis; y el salto del nihilismo (no sensible) a la vida (sensible)[B].

Así como Kierkegaard trasladó la duda de la razón a la fe, y disolvió de esta forma la fe desde dentro, de manera semejante Marx trasladó la dialéctica de la teoría a la praxis y la destruyó por la concepción lógica de la misma. Por primera vez, ahora no pudieron sostenerse la fe y la acción, que habían estado siempre bajo el ataque de la razón dubitante y de la teoría dialogística, pero que también les habían ofrecido resistencia. Los que hicieron imposible la fe y la acción, no fueron la duda de Kant acerca del contenido de la fe, ni el desprecio de la praxis por parte de Platón, [sino] la traslación de la duda a la fe por obra de Kierkegaard, y la traslación del logos dialéctico a la praxis en el pensamiento de Marx. Así, pues, la elevación aparente de la política y la religión les costaron la cabeza.

[28]

Sobre la propiedad: la tierra es la condición de toda vida. Las cosas condicionan la vida humana, no al hombre. Con la producción de cosas el hombre se crea condiciones humanas en la tierra. Estas condiciones son su hogar. El hombre sólo está en casa dentro de la tierra si está condicionado por cosas que él mismo hace, si se mueve en ellas;

A Criatura creadora (H. A., cf. Cuaderno XIV, 6).

B Las palabras que aquí aparecen entre paréntesis, en el original están escritas encima; o sea, sobre «nihilismo» se halla «no sensible» y sobre «vida» se halla «sensible», sin que las palabras «vida» o «nihilismo» estén tachadas.

y así nunca está incondicionalmente en casa dentro de la tierra. Ser incondicional significa renunciar a las cosas y no reconocer la tierra como hogar incondicional[A]. Ésa es la significación de la muerte para el hombre condicionado por las cosas.

La propiedad expresa sobre todo y ante todo ese condicionamiento. Por primera vez con la propiedad de cosas comienza la vida humana. Si alguien es despojado de sus cosas, en primer lugar pierde lo que es una condición de su vida y, en caso extremo, pierde así su «condición humana». De igual manera, en la muerte el hombre pierde su vida, la tierra como condición de la existencia: «Parting is all we know of Heaven / and all we need of Hell».[1]

Libertad, en el sentido de estar libre de la necesidad significa: el hombre no está condicionado por fuerzas (mágicas: naturales, sociales, psíquicas). Como ser vivo está condicionado por la tierra (que es la cosa de todas las cosas), y como hombre está condicionado por todas las cosas que él mismo produce. En cuanto hombre, se condiciona a sí mismo. Ésa es su «autonomía». Primariamente, no se da leyes a sí mismo, sino que se da condiciones en las cosas. Todas las leyes están ligadas secundariamente a estas condiciones. Sin tales condiciones no puede haber vida humana. Pero el hombre, que produce sus cosas para sí mismo, es siempre libre de intercambiar entre sí las condiciones y los condicionamientos. Lo que cambia en la historia son estas condiciones (estilo, etc.). No cambian el hombre ni la tierra, pero cambian constantemente las condiciones humanas.

El propietario de cosas y el dueño de capital son dos personas completamente separadas.

[29]

Sobre la teoría del valor: el «trabajo» crea cosas, pero ningún valor. Una cosa obtiene valor por primera vez en el intercambio; una cosa se hace «valiosa» para mí solamente cuando no la necesito en forma

A Debe decir: condicionado.

directa, sino que quiero cambiarla por otra. En consecuencia, el valor no está originariamente en la producción, sino que de suyo es social. El valor se hace importante para la producción sólo cuando se trabaja para un mercado y no para el uso directo. En el mercado cada cosa comparece como un valor. Pero eso no significa que yo tengo valores o que puedo producir valores. Tan pronto como una cosa abandona el mercado y se aplica al consumo, pierde su «valor».

Los llamados «valores superiores» se distinguen de los «valores de las cosas» por el hecho de que sólo puedo «tenerlos» si los produzco constantemente. Hay en el mundo honor, valor, etc., en la medida que hay hombres que tienen honor, valor, etc., es decir, que los producen constantemente de nuevo. Honor y valentía se convierten en «valores» tan pronto como se «socializan», es decir, tan pronto como un estamento vive de ellos y los utiliza como valores de cambio en el mercado de la vida. (El honor del cuerpo de oficiales, la valentía del ejército de mercenarios, los «valores» de la Iglesia, etc.). Su valía no está precisamente en el hecho de que se produzcan, sino en su carácter de cambio. En cuanto vivimos en la sociedad, todo se nos convierte en «valores». Nunca producimos valores por el mero hecho de ser hombres (en cuanto meros hombres no producimos para la sociedad, sino para el uso, independientemente del valor que se atribuya a nuestro producto en el mercado). El hombre absolutamente asocial no conoce ningún valor; conoce solamente las cosas que lo condicionan y por las que él mismo se condiciona. Cosas como la silla y la mesa, precisamente por ser eso, pueden convertirse en valores dentro de la sociedad. El hombre absolutamente socializado ya sólo conoce valores; para él todo se ha convertido en artículo de cambio.

Puesto que sólo es posible producir cosas y no valores, y, por otra parte, los valores sólo pueden establecerse en las cosas producidas, en consecuencia, una humanidad socializada por completo perece a la postre por falta de producción, que, sin embargo, es interpretada como falta de valores. Las cosas erigidas solamente como valores pierden su carácter de cosa y, con ello, también la fuerza de crear condiciones estables para la existencia.

[30]

Las gestas son las cosas de la acción. En primer lugar es propio de ellas que de suyo son perecederas, no tienen ninguna permanencia, y, por otra parte, no pueden revocarse o destruirse. El perdón, la compasión y la reconciliación no revocan nada, sino que continúan la acción iniciada, si bien en una dirección que no se daba en ella. La grandeza de estas formas de comportamiento está en que interrumpen el automatismo del «no puede revocarse». Son la auténtica re-acción espontánea. Ahí radica su productividad. Establecen un nuevo comienzo dentro de la realización de una acción que había comenzado ya.

[31]

Puesto que todas nuestras ideas acerca del pensamiento y de la acción están acuñadas por el elemento contemplativo y por una dimensión violenta y destructora en la producción, así como por la relación recíproca entre ambos aspectos, no pudo evitarse que todo pensamiento y toda acción ayudaran a la técnica y mostraran sus mayores éxitos en este campo.

[32]

El poder político: una de las fuentes de confusión se encuentra claramente en al definición de Locke: «Political power, then, I take to be a right of making laws, ... and of employing the force of the community in the execution of such laws» (*Sobre el gobierno civil,* cap. I, 3).[1] Como si el poder de hacer leyes y la fuerza para ejecutarlas fueran lo mismo. Además, el autor citado entiende el poder como «un derecho»; con ello se elude el problema de la relación entre poder y derecho, que por lo menos Hobbes había dejado claro.

[33]

La teoría de la propiedad es absolutamente falsa, porque descansa en la idea de una relación de «propiedad» que se refiere al propio cuerpo, y que se mantiene y cae con esa idea. Mi cuerpo no es mi propiedad o mi posesión; está ahí en juego una simple confusión entre «to have and to possess»[A], o entre «propiedad» y «posesión». El criterio para distinguir se cifra en si puedo destruir algo sin destruir a la vez el «yo» que tiene.

[34]

En todo trabajo hay algo combativo «against overwhelming ever-repeated odds»[B].[1] Esto es común al trabajo y a la política. Huimos de ahí mediante el intento de pasar a la quietud de la contemplación, o al resultado permanente de las cosas producidas, o la fuerza ciega.

Marzo de 1953

[35] *Marzo de 1953.*

Sobre el trabajo: la introducción de instrumentos lleva al trabajo el elemento de la producción. Los instrumentos son más permanentes, sobreviven al proceso de trabajo.

A Tener y poseer.
B Contra obstáculos abrumadores que siempre se repiten.

[36]

Animal laborans - homo faber - «creatura creata creans».[1]

[37]

Sobre la muerte: es muy engañosa la contraposición usual entre muerte y vida, en la que la muerte se identifica en cierto modo con la naturaleza inorgánica. Lo inorgánico, las piedras, las montañas y los mares, no son ni muertos ni vivos; como enteramente terrestres, son de la tierra por toda la eternidad y le pertenecen. Todo lo vivo desaparece en la muerte. El hecho de que en el proceso de descomposición lo vivo se deshaga en lo carente de vida, sólo significa que desaparece como eso que ha sido en su individualidad única, mientras que la piedra permanece en su individualidad y perdura más que lo vivo. Por eso todo lo vivo, y no sólo el hombre, lleva inherente algo no terrestre; de acuerdo con ello quizá podemos definir la vida realmente como habitar.

[38]

«Sobre los montes tranquilos
los astros rocían esplendor,
pero también asoma el temblor
porque el tiempo teje sus hilos.
En mi agreste corazón, sin techo,
tiene la inmortalidad su lecho.»
(Rilke)[1]

[39]

Understanding:[1] the other side of acting, i.e., the accompanying activity by which I constantly reconcile myself to the common world in

which I act as a particular being and reconcile myself to whatever happens. Understanding is reconciliation in action.

The opposite to this reconciling understanding is rebellion and resignation. Rebellion ends in resignation because it acts blindly and in general defiance. Seen in the framework of the common, it is the blind insistence on the particular that I am and the negation of the common. As such it denies the (common) space in which alone action as acting in concert can take place. It ends not only in the impotence of resignation, it harbors impotence from the very beginning. All rebellion ends either in defeat (this is the rule) or in the tyranny of One particular will over all others. (Rebellion is not revolution!) This is the true connection between rebellion and tyranny: the rebel is the potential tyrant, and every tyrant is a successful rebel. The result is always impotence, either the impotence of resignation or the artificially created impotence of tyranny. In either case the space is negated where power can come into being – the space of common public life.

The connection between the particular and the common is either understanding and reconciliation or rebellion and tyranny. I can come to terms with the common –the existence of other people, the general conditions which were before I was born, the events that happen – only by understanding them. That is the political significance of common sense: the sense by which I perceive the common is understanding. As such, understanding is either prescribed by rules under which everything can be subsumed, or free (creative) imagination. Without imagination, understanding is possible only as long as customs (general rules of behavior) rule everything.

The breakdown of common sense as the ordinary means of understanding is identical with the loss of the sphere common to us all, identical with loneliness and rejection to one's own particularity. The more ordinary a person is the more lonely, because understanding outside of common sense demands the extraordinary effort of imagination. One of the symptoms of illness of the ordinary person is talking in cliches[2] which is a preliminary form of speechlessness.

[La comprensión:[1] es la otra cara de la acción, o sea, la actividad que le acompaña. A través de esa actividad me reconcilio constantemente con el mundo común, en el que actúo como un ser particular y me reconcilio con cualquier cosa que suceda. Comprender es reconciliarse durante la acción.

Lo contrario de esta comprensión reconciliadora es la rebelión y la resignación. La rebelión termina en la resignación, pues actúa ciegamente y desde un desprecio general. Vista bajo la perspectiva del mundo común, es la insistencia ciega en el ser especial que yo soy y la negación de lo común. Como tal niega el espacio (común), que es el único lugar donde puede darse la acción en el sentido de una «actuación concertada». No sólo termina en la impotencia de la resignación, sino que desde el principio esconde en sí una impotencia. Toda rebelión termina o bien en la derrota (por lo regular), o bien en la tiranía de una voluntad particular sobre todas las demás. (Rebelión no equivale a revolución.) La verdadera relación entre rebelión y tiranía es la siguiente: el rebelde es el tirano potencial, y todo tirano es un rebelde con éxito. El resultado es siempre la impotencia, o bien como impotencia de la resignación, o bien como impotencia de la tiranía, creada artificialmente. En ambos casos se niega el espacio en el que puede surgir el poder, el espacio de la común vida pública.

Una unión entre lo particular y lo común se da o bien en el comprender y la reconciliación, o bien en la rebelión y la tiranía. Sólo por el hecho de que yo comprendo puedo entender lo común: la existencia de otros hombres, las condiciones generales que existían aquí antes de que yo naciera, los sucesos que se cuentan. Ahí está la significación política del «sentido común»: el sentido con el que percibo lo común es el comprender. Como tal, el comprender o bien recibe sus prescripciones de reglas bajo las cuales puede subsumirse todo, o bien es imaginación libre (creativa). Sin la imaginación el comprender sólo es posible mientras los usos y costumbres (las reglas generales de la conducta) lo dominan todo.

La ruptura del «sentido común» como medio usual de comprensión es idéntica con la pérdida de la esfera común a todos nosotros, idéntica con el desamparo y el ser arrojado a la propia particulari-

dad. Cuanto más corriente es un hombre, tanto más desamparado está, porque comprender fuera del «sentido común» exige un esfuerzo extraordinario de la imaginación. Uno de los síntomas de ese desamparo en los hombres corrientes es que hablan en clichés,[2] *que son una forma previa de la falta de lenguaje.*]

[40]

Terror spells out the positive law of the command «Thou shalt kill».[1] Ideology is the power that inspires it. Logical men[2] are the victims of terror as powerful men have to be restricted by laws.

[*En el terror se expresa el derecho positivo del mandato: «Tienes que matar».*[1] *La ideología es el poder que lo impulsa. Los hombres lógicos*[2] *son víctimas del terror, mientras que los hombres poderosos han de mantenerse a raya por medio de las leyes.*]

Cuaderno XIV

Marzo de 1953 – abril de 1953

Cuaderno XIV

Marzo de 1953

[1] a [20] 311

Notas 977

Abril de 1953

[21] a [34] 325

Notas 979

Índice de temas 867

Marzo de 1953

[1] *Marzo de 1953.*

Locke: *Dos tratados sobre el gobierno civil.*[1]
Es decisiva la discrepancia entre la política y la filosofía de Locke, basada ésta en el empirismo consecuente de la tabula rasa, que funda sus conocimientos exclusivamente en la percepción. Según Locke, a la «sensación» como percepción externa de objetos corresponde la «reflexión», que experimenta la percepción como tal. Pero de aquí no saca nada para su teoría política, y hace simplemente como si lo uno no existiera para lo otro. Lo curioso es que Locke invierte lo que acostumbra a suceder con los grandes filósofos, cuyas teorías políticas no se encuentran a la altura de su filosofía. Y así, donde los otros son empiristas planos, Locke se sube a la metafísica. El fundamento en definitiva es el mismo, la preferencia de cada uno. La mayoría de los filósofos tiene los ojos puestos en la filosofía, y la política es para ellos un presupuesto molesto de su vida pensante. A la inversa, para Locke la política reviste una importancia primaria, y la filosofía es tan sólo un interesante pasatiempo.

El fundamento concreto de su «idealismo» en la política es el problema de la ley, a saber: si el derecho positivo es el patrón en el que puede medirse la acción, tiene que haber una legitimación, una acreditación de ese patrón. De las acciones mismas no puede sacarse una norma, lo mismo que de un conjunto de frutos no puede sacarse un número.

[2]

Sobre el materialismo de la filosofía política:

1) El fin (τέλος) es definido siempre como lo que en última instancia corresponde a un deseo; se da por obvio que el fin supremo ordena los demás fines, lo mismo que la finalidad ordena los medios. La acción se orienta por tales fines apetecidos, en la misma manera que el pensamiento se orienta por el εἶδος, la «idea», por la imagen de lo que ha de producirse. En lugar de la acción y del pensamiento se introducen el deseo y la contemplación, tal como son necesarios para la producción.

Aristóteles, *Ética nicomáquea*, A, primera frase (1094a2-3): lo ἀγαθόν como el τέλος supremo es lo οὗ πάντ' ἐφίεται, aquello por mor de lo cual todo es apetecido.[1]

2) Política es gobernar y ser gobernado. El alma gobierna el cuerpo, lo inmortal rige lo perecedero, la idea domina la materia, etc. (ψυχή τε ... ἀθάνατόν τε, ἄρχει τε δὴ σωμάτων πάντων ... Platón, *Νόμοι*, libro XII, 967).[2] Por tanto, el campo político está determinado en primer lugar como material en un doble sentido, a saber: está determinado por lo meramente corporal y sirve de material para algo superior; y, en segundo lugar, se deriva de la experiencia que el hombre hace consigo mismo, no con otros. (La palabra clave de Platón es: ψυχή.)

[3]

Platón: invierte la tradición entera, para la que ψυχή significaba movimiento sin cuerpo, las sombras del Hades, como expresión de horror. En Platón equivale también al movimiento sin cuerpo como automovimiento, pero, a la inversa, eso es en él el ser auténtico.

El mito de la caverna[1] es un símbolo de esta inversión y, como tal, se opone diametralmente a la anécdota de Heráclito en el horno de la casa: «También aquí hay dioses presentes».[2]

Nietzsche invierte a Platón y lo vuelve hacia aquello de lo que Platón mismo provenía. El alma ha de convertirse de nuevo en som-

bra, en movimiento sin sustancia, sin cuerpo, a la manera del dominio de las sombras en el Hades.

[4]

Platón, *Nόμοι*:
Libro IX («continuación» del Cuaderno II):[1] justificación de la ley: 875: si hubiese un hombre que por naturaleza conociera lo justo, no necesitaría ninguna ley. Pues «ninguna ley (νόμος) y ningún orden (τάξις) impuesto es mejor que la ἐπιστήμη; y no le agrada a (θέμις)[A] que el νοῦς sea esclavo de algo; más bien, él (πάντων ἄρχων) lo gobierna todo, pues el νοῦς es por naturaleza lo verdadero y libre de los seres (ἀληθινὸς ἐλεύθερός τε ὄντων ᾖ κατὰ φύσιν)». Por eso las leyes inevitablemente son lo mejor sólo en segundo lugar (δεύτερον αἱρετέον).

Libro X, 892 s.: que el alma precede al cuerpo: πρότερον οὖσαν ψυχὴν σώματος (893).

894: ἔστιν δὲ ὄντως ὄν, ὁπόταν μένῃ: es verdadero ser el que permanece siempre.

El movimiento que se mueve a sí mismo es: ἐναρμόττουσα (insertado) πᾶσιν μὲν ποιήμασι, πᾶσιν δὲ παθήμασι y se denomina: ὄντως τῶν ὄντων πάντων μεταβολὴ καὶ κίνησις [894]; el verdadero cambio y movimiento de todos los seres.[2] Esto es la *psiche*, el movimiento insertado en toda acción y pasión, que las produce y gobierna. La praxis nunca es mencionada explícitamente.

895: la ἀρχή de todo lo que se mueve es: ἡ τῆς αὐτῆς αὑτὴν κινησάσης μεταβολή. Es la primera ..., la más antigua y la más poderosa (κρατίστη). Lo que se mueve a sí mismo es ζῆν.

896: ψυχή = el movimiento que puede moverse a sí mismo (o sea, lo que en Aristóteles es Dios): τὴν δυναμένην αὐτὴν αὑτὴν κινεῖν κίνησιν.

A [themis], el orden sagrado («puesto» por «Dios»).

904 s.: descripción del más allá y de las penas.

905: En relación con la ψυχή llamamos ἀδικία a lo que llamamos enfermedad en relación con el cuerpo.

Libro XII: 966: la existencia de los dioses demuestra que la ψυχή es lo más antiguo y divino de todo lo que está sometido al movimiento, y que el νοῦς es la τάξις de los astros. (El cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí.)[3]

967: la ψυχή es inmortal y (por eso) domina (ἄρχει por ser ἀρχή) todos los cuerpos.

Platón al final de las *Nόμοι*: tiene que ἄρχειν lo que es ἀρχή.

Debe ἄρχειν lo que es ἀρχή: 1) Nunca se le ocurre a Platón que el hombre mismo pudiera ser tal principio, y esto aunque la ἀρχή esté determinada como ψυχή. La ἀρχή, que debe dominar, está interpretada inmediatamente como principio. Domina algo, no alguien. 2) La identificación originaria, prediseñada en el lenguaje, entre dominar y comenzar, repercute en que todo comenzar se entiende ya como un dominar, y en que en definitiva el elemento del comenzar desaparece enteramente del concepto de dominio. Con ello también el concepto de libertad desaparece de la filosofía política. Lo que queda de él es una exigencia vacía.

[5]

Sobre el medio-fin: Aristóteles, que separó tan marcadamente la πρᾶξις y la ποίησις, y decía: ὁ δὴ βίος πρᾶξις, οὐ ποίησίς ἐστιν (*Politica*, A, 1254a7),[1] distinguió dos clases de instrumentos (ὄργανα), los de la ποίησις, los propiamente maquinales, en los que cupo imaginar que el trabajo humano se hiciera cada vez más superfluo, y los de la πρᾶξις o los auténticamente destinados a la «vida», que son los esclavos. En contraposición a las máquinas, los esclavos esencialmente no producen; cuando se echa mano de ellos, no se obtiene nada adicional. Su utilidad está en ser usados; y, hablando en términos modernos, son necesarios para el consumo, o sea, para la vida y la εὖ ζῆν. Los esclavos de ninguna manera son «máquinas humanas», pues ellos no pro-

ducen nada que, junto a su actividad, tenga subsistencia como ἔργον. Son una parte ineludible de la vida, en cuanto ésta en la polis es una «vida buena». Hacen el trabajo que es indispensable para la vida que consume.

[6]

Sobre el consumo y la producción: el tremendo desplazamiento de los acentos desde el consumo, que propiamente es el uso y el recto uso, el «uti» y «frui», hasta la producción, se pone de manifiesto por primera vez en el concepto de propiedad de Locke, por cuanto desde su punto de vista el hombre tiene derecho de propiedad sobre lo que produce, y no sobre lo que sabe usar convenientemente. Esto está prediseñado en el Dios creador tal como es concebido en el judaísmo, un Dios que creó criaturas creadoras. (De ahí también el concepto positivo de trabajo [Adam-Adamah] en el Antiguo Testamento). Se contrapone a ese Dios el motor inmóvil, que a lo sumo podía gozar en una inmovilidad absoluta de los movimientos que él causaba. La idea de que el hombre, a través de la construcción del «human artifice», ha de disponer la tierra como lugar adecuado a él, era completamente extraña a los griegos. Por ello mismo, lo que fuera τέχνῃ o νόμῳ era peor que lo dado φύσει. También el mundo de las ideas de Platón es solamente no sensible, pero de ningún modo es «trascendente» en el sentido cristiano, de acuerdo con el cual el hombre en cuanto «creatura Dei» es trascendente por completo frente a la mera naturaleza.

[7]

ποίησις-εἶδος: ver y hacer; νόμοι-ἰδέα: contemplar-θεωρεῖν; πρᾶξις-τέλος: el fin dirige el deseo. En el deseo está contenida la praxis; y en la producción está contenida la teoría.

[8]

Suceso-acontecer-hecho: todo suceso acontece en un marco de actividad, e interrumpe su transcurso rutinario, cotidiano, «necesario», es decir, previsible. Sin esos sucesos el transcurso del acontecer («nunca me sucede nada») es completamente insoportable en su aburrimiento y absurdo. Los sucesos, cuando han pasado, se convierten en hechos. Como tales, se asimilan al transcurso del acontecer y pierden precisamente su carácter de suceso. En cuanto hechos, los sucesos articulan el mero transcurso de la actividad cotidiana, que sin éstos no podría narrarse, ni recordarse y carecería de sentido. Los sucesos en definitiva están garantizados por el nacimiento y la muerte, por el hecho de que se añaden nuevos hombres y se van aquellos que contribuyen al nexo de lo que acontece.

[9]

Sobre el deseo en Aristóteles:[1] él parte siempre de que deseo determinados «bienes» por mor de otra cosa, por ejemplo: apetezco la alimentación por mor de la vida. Esto es una desfiguración del siguiente hecho: apetezco la alimentación tan sólo cuando no estoy realmente hambriento, y entonces la apetezco por mor del disfrute. Dicho de otro modo: «apetezco» la alimentación incluso cuando sé que mañana me quitaré la vida.

Lo expuesto puede expresarse también bajo otro giro: sin duda como bajo la coacción y sólo puedo desear cuando la coacción no es absoluta. El deseo comienza por primera vez en lo erótico. Todo lo que sirve a una mera sobrevivencia está bajo la presión de una coacción ineludible y de un ser impulsado, donde no es posible la duplicación que es propia de todo apetecer algo por mor de algo.

El deseo a su vez no apetece por mor de algo. Cuando digo que «apetezco por mor de algo», es como si dijera: apetezco placer.

Esa tergiversación está en la base de todas las teorías de los intereses, que erigen siempre el interés como objeto de un deseo. Fren-

te a eso hay que resaltar el «inter-est» = lo que para nosotros es públicamente común = el espacio de lo político, etc.

[10]

῎Αρχειν: hacer que algo tenga comienzo, o sea, emprender una acción. Luego esto se experimenta políticamente en una doble manera: 1. ser el primero, el caudillo (preceder); 2. dominar bajo la dicotomía de que la acción política sólo puede experimentarse en el dominar o en el ser dominado.

Una vez que ἄρχειν queda interpretado y fijado «políticamente», de nuevo se necesita una palabra para la acción, a saber, πράττειν. Pero con ello se olvida: 1. que toda acción es primariamente un comenzar; 2. que esto no tiene que convertirse con necesidad en un dominar en el [espacio] político.

Πράττειν a su vez significa originariamente: penetrar, pasar por, consumar, llevar algo a su fin; y también: encontrarse, comportarse. Πρᾶγμα significa un hecho, es decir, algo que a través de una acción se ha convertido en una cosa (acabada, terminada).

Por tanto, el comenzar pierde completamente el aspecto de la acción y ésta pasa a significar políticamente: o bien la actividad del dominio (ἄρχειν), o bien la creación de hechos consumados (πράττειν). A este respecto πράττειν tiene algo que ver con ποιεῖν, y ἄρχειν tiene que ver con ζῆν. La πρᾶξις dice a la ποίησις qué y por qué razón debe producir; el dominio nunca está concluido y no conoce ningún οὗ ἕνεκα[A], lo mismo que no lo conoce el ζῆν mismo.

[11]

Sobre Montesquieu. Su grandeza está en que: 1) no define la virtud como un dominarse, etc., sino que la define sin referencia a sí mismo,

A [hu heneka], por, por mor de.

y reconoce el plural como algo originariamente dado; 2) no busca lo político en el dominio, sino que en cierta manera lo busca en el estilo del contacto; 3) no establece el interés como principio de la acción.

[12]

Sobre la esclavitud: el concepto de que alguien es esclavo φύσει[A] sin duda no está derivado de la «φύσις» del esclavo, sino de su ocupación. Tanto en Platón como en Aristóteles hay «libres» que no tienen ningún derecho a la libertad, puesto que trabajan. Y Aristóteles, a diferencia de Platón, desea convertirlos jurídicamente en esclavos. Pero eso es completamente indiferente. Φύσει está en la esclavitud todo el que en su actividad se halla sujeto a lo esclavizante. Sólo desde este fondo se alza la pregunta, secundaria por completo, de si hay hombres especialmente adecuados a tales actividades. Y desde esa perspectiva lo que convierte a los esclavos φύσει en esclavos es la estupidez y la falta de θυμός.[B] El esclavo es apropiado para la actividad esclavizante en el campo de la ἀναγκαῖα, porque en su «alma» está más pegado por el deseo a las ἀναγκαῖα[C]. Θυμός, lo mismo que νοῦς, son principios de la libertad, porque se alzan frente a lo puramente necesario, bien sea en el ποιεῖν y παθεῖν (θυμός), bien en el νοεῖν.

Entre los antiguos griegos era totalmente evidente que la esclavitud surge por la guerra, a saber, βίᾳ, es un asunto de la fuerza. El esclavo es un enemigo al que no se ha dado muerte. Con ello la vida del esclavo, que se ha echado a perder al ser vencido, se convierte en un permanente estar forzado: βιάζεσθαι. El hecho de que el esclavo no se deja forzar constituye su condición esclava, cifrada en que él no prefiere la muerte. Así se llega a las teorías de la «esclavitud natural».

A [physei], por naturaleza.
B [thymos], valor, coraje.
C [anankaia], necesidades.

Por otra parte, todo lo que pertenece a lo puramente corporal –γαστήρ[A]– es percibido como coactivo; y todo el trabajo que se requiere para conservar la pura ζῆν (no la εὖ ζῆν[B]) se siente como una esclavitud natural del hombre. Como Eurípides dice, la «maldad» de los esclavos está en que se hallan vinculados siempre al carácter coactivo de la vida puramente animal. (Οὕτω γὰρ κακὸν δούλων γένος· γαστὴρ ἅπαντα, τοὐπίσω δ' οὐδὲν σκοπεῖ [Fragmento 49, cf. Schlaifer].)[1] Esto no es ninguna generalización, sino una afirmación sobre la situación de los esclavos que se da φύσει.

La libertad sólo es posible si la esclavitud del hombre bajo su vientre se supera mediante la posesión de esclavos.

A la βία, a la coacción del cuerpo, corresponde el ἄρχεσθαι, la dominación del alma, la única que puede redimir del verse forzado. (Ésa es la solución platónica.) Así surge la tiranía de la razón, concebida de antemano como una «liberación» de la coacción por parte del cuerpo.

Habla a favor de esta interpretación el uso constante de la terminología «política» en la filosofía griega. Eso explica también por qué el elemento de la fuerza podía hacerse tan dominante en lo «técnico». Contra la coacción que la naturaleza inflige al hombre, que tiene un cuerpo, reaccionamos con la coacción de la naturaleza, con su sometimiento, o con el dominio sobre el hombre por la fuerza. En este sentido la esclavitud, tal como la entendían los griegos, es de hecho la forma primera y más original de dominio y el presupuesto de toda vida política. Y esto último en un doble sentido: 1. porque sólo bajo la base expuesta se hicieron posibles la libertad y el πολιτεύειν; 2. porque esta base se venga y todo lo político ya sólo puede verse bajo las categorías de dominar y ser dominado. La venganza se extiende incluso a lo «psicológico». Platón sólo sabe describir las conexiones entre las funciones del alma mediante el ἄρχειν y el ἄρχεσθαι. Aquí está la primera conexión esencial entre la coacción de las ἀναγκαῖα y la coacción de la lógica.

A [gaster], estómago, vientre.
B [eu zen], vida buena.

[13]

Sobre Aristóteles y la esclavitud:[1] todas las actividades «productivas» que vayan más allá del mero trabajo, han de estar en manos de τεχνῖται[A] libres; pero precisamente la agricultura está en manos de esclavos. Esto no implica ninguna discrepancia (Schlaifer),[2] sino que es un signo claro de cómo Aristóteles estaba seguro de que la esclavitud se relaciona con el puro estar vivo y, en consecuencia, toda actividad que produce solamente lo necesario, como la agricultura, queda difamada en cuanto trabajo. El hecho de que la agricultura tiene un carácter «productivo» es una representación completamente moderna. Para los griegos no es «productivo» lo que está destinado exclusivamente al «consumo».

[14]

«Superbia»: la soberbia implicada en el término latino no tiene nada que ver con hybris y con arrogancia. No se manifiesta en que uno se siente herido por el rechazo (esto es pueril), sino en no poder soportar la compasión. Su incapacidad no se cifra en no saber mantener la medida, sino en no pedir perdón. De hecho para la «soberbia» dar es «más gratificante que recibir»,[1] pero no en el sentido en que el Evangelio usa esta expresión.

En el sentido cristiano «superbia» es el pecado de los estoicos. Se refiere al carácter intacto de la persona. En cuanto tal, es propiamente una específica actitud viril; el carácter intacto de la persona es esencialmente corporal; la «superbia» se reconoce siempre en que uno se avergüenza de sus enfermedades. Precisamente porque lo corporal escapa en gran medida a nuestra disposición, la «superbia» se somete a prueba en lo corporal. El cuerpo de la mujer por naturaleza no puede permanecer intacto; su ley es el desgarro del aparejamiento y del parto. Por eso la «superbia» es propiamente «masculina».

a [technitai], nominativo plural de τεχνίτης, todo el que se ejercita en un arte; artista, artesano.

[15]

Sobre el trabajo: el trabajo sirve siempre a la sustentación, si soy médico con el fin de ganarme la vida, la τέχνη de la curación queda degradada a la condición de trabajo. El mundo moderno ha transformado toda la actividad en trabajo, ha despojado todo de su dignidad.

Esto se hace posible por la introducción del dinero. Hablando en términos totalmente generales, la economía monetaria significa que puedo ganarme los medios para vivir sin «trabajar». La ganancia pasa a ocupar el lugar del trabajo en el sentido originario. En el mundo moderno está oculta la esclavitud general bajo las ἀναγκαῖα porque se interfiere la «ganancia». Toda actividad se mide en la «ganancia», es decir, propiamente en la sustentación y, por eso, en el trabajo.

[16]

Sobre el comprender: el comprender es tan «a priori» para la acción como la contemplación para la producción. En el comprender tiene lugar la reconciliación con el mundo, que precede a toda acción y la posibilita. Pensar que comprender es perdonar constituye una tergiversación de este estado de cosas. Comprender no tiene nada que ver con perdonar. Perdonar implica, en todo caso, que nosotros no sabemos lo que hacemos. En cambio, reconciliar significa: «to come to terms with»; me reconcilio con la realidad como tal y desde ahora pertenezco a esta realidad como actor. Eso tiene lugar en el comprender. Por tanto, el comprender no entiende el sentido y no engendra sentido. Eso lo hace solamente la reflexión. Comprender es la forma específicamente política de pensamiento («the other fellow's point of view!»[A]).[1]

A El punto de vista del otro.

[17]

Understanding creates depth not meaning. Politically, this is the same as becoming, making oneself, at home in the world, it is the process of *Verwurzelung*.

Uprootedness means living on the surface and that involves being a parasite as well as «superficiality». The dimension of depth is created by striking roots, that is understanding in the sense of reconciliation. In the superficiality of the surface (for which our whole life and education is training us – this is the »culture« of uprootedness!), the depth does not simply disappear, but reveals itself only as the bottomless pit, the abyss which opens immediately under the surface.

If we say: we can no longer understand, we mean: we cannot strike roots, we are condemned to the surface, this superficiality is organized in totalitarian domination which creates the meaningless unhappiness and the senseless sufferings that correspond exactly to the meaningless pursuit of happiness that is rampant in the other parts of the world.

[*Comprender engendra profundidad, no sentido. Políticamente, esto significa lo mismo que: encontrar una patria en el mundo, encontrarse en casa. Eso es el proceso de la radicación.*

Desarraigo significa vivir en la superficie y con ello van ligados tanto el parasitismo como la «superficialidad». La dimensión de la profundidad se engendra por el hecho de echar raíces, es decir, por la comprensión en el sentido de reconciliación. En la superficialidad de la superficie (para la que nos prepara toda la forma de vida y educación; ¡ahí está la «cultura» del desarraigo!) no desaparece simplemente la profundidad, sino que ésta se muestra como el agujero sin fondo, como el abismo, que se abre inmediatamente bajo la superficie.

Cuando decimos: ya no podemos comprender, queremos decir: no podemos echar raíces, estamos condenados a la superficie. Esta superficialidad está organizada en el dominio totalitario, que engendra la desdicha sin sentido y el sufrimiento carente de sentido, que

corresponden exactamente a la caza absurda de la felicidad que se extiende a las otras partes del mundo.]

[18]

Sobre el trabajo y el interés: es evidente que la teoría de los intereses en Marx procede del ἐφίεσθαι[A] de Aristóteles, que ya no es el apetito platónico de las partes «inferiores del alma», sino, más bien, la forma en que lo vivo se manifiesta en un viviente racional. Para la tradición, este interés se convierte en una de las columnas fundamentales que constituyen y articulan la política. A la inversa, para Marx el interés en la política se convierte en aquello que impide y pervierte una formación pura de la voluntad política: el interés de la clase trabajadora se legitima de manera general solamente porque coincide con el de la humanidad. Expresado de otro modo: la única satisfacción legítima del interés es el trabajo. Después de Marx el interés se hizo político solamente porque el trabajo quedó alejado de la política. Y con ello estaba dada la necesidad de la dominación.

Desde Aristóteles, el interés era el elemento objetivo en la política. (Los reyes gobiernan a los pueblos y el interés gobierna a los reyes.) Había que excluir lo imprevisible de la acción, como equivalente a comenzar. Eso se consigue de hecho en la perspectiva marxista porque el interés está ligado al trabajo, o sea, se halla vinculado directamente a las ἀναγκαῖα, pero no por el rodeo de la política, que, a través de la acción, se cuida de las ἀναγκαῖα.

[19]

Θυμός: es la capacidad de hacer y de padecer; originariamente (procede de θύω[B]) significa lo que se mueve agitándose, o sea, exactamen-

A [epiesthai], desear, apetecer.
B [thyo], corro al asalto, rujo; me inmolo.

te la «parte» del alma que se mueve sin cesar: el ánimo. Significa el movimiento del alma, su ir y venir. Corporalmente, este ir y venir se expresa en el aliento.

Padecer: παθεῖν y ἀλγεῖν[A]; solamente ἀλγεῖν corresponde a nuestro padecer; παθεῖν es pasión.

[20]

Sobre la tradición, etc.: desplazar la actualidad a la tradición (en lugar de la norma divina que se daba en la idea) significó para los romanos ver operante lo divino en la fundación de las ciudades. A partir de esta experiencia, el comienzo recibió una posición «apriorística», que nunca tuvo entre los griegos en un sentido histórico. Cuando sucumbió el imperio romano, pudo sobrevivir la experimentada unidad política de tradición, autoridad y religión porque se había introducido el nacimiento de Jesús como un nuevo comienzo constitutivo. Por primera vez, esto hace que la Iglesia sea romana, es decir, que sea la heredera real de Roma.

(La vinculación de Heidegger al pensamiento romano en ningún lugar aparece con mayor claridad que en su insistencia en un comienzo divino. Frente a eso, lo originariamente cristiano: nos ha nacido un niño.)

A [algein], tener dolores.

Abril de 1953

[21] *Abril de 1953*

Así como Platón desplazó el principio del dominio al alma del individuo, de igual manera Aristóteles desplazó el principio del interés (συμφέρον) al deseo de cada uno. Pero en el hombre particular no hay intereses determinados; éstos le vienen por primera vez del espacio común en el que él συμφέρει, lleva juntamente. El hombre particular también tiene allí su συμφέρον. Propiamente, la expresión interés de clase es una tautología, pues lo que funda la «clase» es el interés, y fuera de ella no hay ningún interés. Posteriormente, Rousseau desplaza la ley hacia el sujeto bajo el título de «volonté générale», y también Locke desplaza hacia el sujeto el principio de la propiedad, que cifra en mi cuerpo mi posesión primaria. Yo me mando a mí mismo, yo me tengo a mí mismo; la política se convierte en una expansión del individuo.

[22]

Common Sense: nada es más particular que la experiencia sensible. Sólo nos podemos fiar de ella porque a nuestros cinco sentidos se añade un sexto, que, a diferencia de la particularidad de los otros, es común a todos nosotros: el «common sense». Lo dicho no ha de entenderse como si los otros sentidos fueran «subjetivos»; todo lo contrario, como sentidos «apuntan» precisamente a «objetos», es decir, están dirigidos a un mundo que es el único lugar en el que funcionan. Nuestros sentidos nos conducen precisamente al mundo de los objetos, pero nos conducen hacia allí como particulares. Los sentidos señalan un mundo de objetos, no indican ningún mundo de hombres. Lo que nos une con otros hombres, lo que indica que estamos con otros hombres, es nuestro «common sense», que como tal es nuestro auténtico sentido político. El sentido que es común a todos nosotros sirve para

controlar y sintonizar las experiencias particulares de los cinco sentidos en forma tal que resulte un mundo común, en el que podamos funcionar con nuestros sentidos particulares. Por causa del «common sense», el corto de vista recibe gafas; si en el mundo no hubiera nadie más que él, no necesitaría gafas. Sus ojos le transmitirían «un» mundo, son suficientes para ello; lo que ya no pueden proporcionar es una orientación en el mundo común.

El derrumbamiento del «common sense» significa el derrumbamiento de un mundo común, experimentable sensiblemente. En un sentido político, es decir, en cuanto el hombre existe en plural, ya no puede confiar en sus cinco sentidos; éstos le transmiten solamente un mundo particular, no un mundo habitado en común. Con ello se rompe la fiabilidad de la experiencia sensible en el «human artifice». (¿Hay un metro en París, si todos lo niegan y puede destruirse de inmediato?) Ahora se pone de manifiesto que los cinco sentidos «en sí» sólo transmiten objetos, pero no «cosas». Lo que en el sujeto corresponde a estos «objetos» no es en modo alguno «conocimiento», es solamente «tendencia» y deseo. Para poder conocer «objetos», que están dados como objetos de una tendencia sensible, se requiere el «common sense». A través de él se convierte el objeto de una «intención» en una cosa entre los hombres, la cual puede comentarse, juzgarse, admirarse.

Habla a favor de esta interpretación la función extraordinaria del «common sense» en todas las comunidades políticas altamente desarrolladas: Roma, Inglaterra, Francia, lo mismo que su desprecio en la filosofía alemana. El desprecio tiene su justificación, aun cuando sepamos que aquí no se trata de la «sana razón humana», sino del sentido por el que nosotros adaptamos las «imágenes del mundo» dadas en los cinco sentidos al plural del ser humano entendido políticamente.

[23]

Sobre la filosofía de la historia de Hegel: ésta descansa en el concepto de reconciliación. La frase central se encuentra al final de la *Filo-*

sofía de la historia, y dice literalmente: «La verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia, se cifra en que la historia universal es este curso evolutivo y el devenir real del espíritu bajo los espectáculos cambiantes de sus historias. Sólo la visión de que lo sucedido, y lo que sucede todos los días, ... es esencialmente su propia obra [de Dios], puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad».[1]

La filosofía de Hegel dice en definitiva: sólo si «lo infinito es la verdad de lo finito» (*Filosofía de la religión*)[2] puedo soportar que yo sea finito; sólo si «la historia universal y la realidad» son la «obra de Dios mismo» puedo soportar vivir en ella. Eso es la reconciliación.

Pero Dios se convierte para Hegel en la divinidad, de la misma manera que luego para Marx el hombre se convertirá en la humanidad.

[24]

La idea de que los hombres son superfluos, o son parásitos que obstaculizan la historia o la naturaleza, se presenta por primera vez cuando está concluida la trasformación de la sociedad en una sociedad de trabajadores. Lo esencial es la socialización del trabajo.[1]

El trabajo fue siempre un principio antipolítico: Cicerón, Aristóteles, etc. Y esto no sólo porque en el trabajo los hombres tienen que habérselas con lo necesario, sino también porque está fundado en aquello que no constituye un entre. Aquí domina una igualdad en el sentido de la ὁμοιότης[A], donde sólo puede haber un rebaño.

Ser superfluo y estar desarraigado es lo mismo.

[25]

La tres formas de Estado de Montesquieu corresponden a las tres que originariamente experimentaron los griegos (no a los teoremas de los

A [homoiotes], semejanza, homogeneidad (uno como el otro).

filósofos), a saber: βασιλεία-πόλις-τυραννίς. En el *Político* de Platón hay huellas claras de lo dicho cuando pregunta: ¿gobierna uno sobre hombres que son súbditos de buen grado, o sobre hombres que lo son involuntariamente?[1]

La βασιλεία descansa sobre la promesa; la πόλις se basa en la ley; y la τυραννίς radica en la voluntad de uno sobre todos.

El cumplimiento de la promesa corresponde al cumplimiento de las leyes. De esta experiencia procede la teoría del contrato, que históricamente sería correcta si fuera una teoría de la promesa.

Montesquieu, confundido por los filósofos, no vio que sólo la legalidad es la esencia de la forma republicana de Estado. La esencia de la realeza es la promesa y la «fidelidad» («loyality», «fealty»). De ahí que ésta sea la forma «más libre» de Estado, una forma que sólo es posible donde la propiedad como tal protege y no se requieren leyes para protegerla. Todas las leyes entre hombres (sin Dios) eran una sanción de las piedras divisorias, de los vallados. Cuando la pared se convierte en un vallado, se necesitan leyes. (Así ha de entenderse también el *Político*. ¡Uf!)

La realeza no necesitaba la trascendencia, pues no tenía leyes que requirieran una legitimación trascendente. [Esta forma de Estado] es la más humana, la única forma terrestre. Su principio se convertirá luego en el principio de la vida privada con honor, fidelidad, promesa, etc.; y lo público se deshumanizará mediante la legalidad.

[26]

Sobre la norma: el «nosotros somos los condicionados»[1] de Heidegger invierte en apariencia el dicho según el cual el hombre es la medida de todas las cosas, pero en verdad se limita a complementarlo. Si el hombre es considerado como la medida de las cosas, se plantea la pregunta: ¿y cuál es la medida del hombre, que en cuanto «medida» no puede ser su propio patrón? En un pensamiento que evita toda trascendencia sólo hay una respuesta a esta pregunta: las cosas son la medida del hombre.

[27]

Sobre el mal radical: Hamann: «¡Quizás el hombre sería muy abominable si el cuerpo no le marcara sus límites!» (*Fragmentos*, §9, *Werke*, I, 309).[1]

[28]

Sobre la norma: la magnitud absoluta, que no está sometida a un «menor o mayor que», surge por la medición, o sea, por el hecho de establecer una norma desde fuera. Obtiene su esencia por el aislamiento del nexo infinito de relaciones en el que están dadas las cosas; medir significa ya aislar.

Antes de que hubiera patrones, o sea, antes de Platón, la justicia era propiamente desconocida. Lo que se conocía era la «retribución» de la δίκη, en la que las cosas mismas volvían a oscilar en su recta medida cuando había sido perturbado el orden de sus relaciones. Todas las dificultades platónicas con la justicia, que se expresan de la manera más clara en el hecho de que a partir de ahora se requiere una representación del infierno para establecer la justicia en la tierra, tienen su fundamento en el aislamiento de los hombres y de las acciones en los que debe establecerse la norma de la justicia.

Este establecimiento de un patrón es solamente una de las muchas operaciones que resultan cuando se hace «práctica» la producción, que procede a través de mediciones.

[29]

Sobre la doctrina de las ideas en Platón y la tradición cristiana: el pensador de rango en el que aparece con mayor claridad la «armonía preestablecida» entre la «idea» platónica y el haber sido creado a imagen de Dios es Agustín: «Amo ... cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei; ubi fulget

animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod [non] rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo» (*Confesiones*, X, 6).[1] Brevemente, Dios es la idea eterna del hombre hecha persona y realidad. Y la igualdad de todos los hombres ante Dios nunca pierde la multiplicación idéntica en la que todas las camas son «iguales» ante la idea de la cama una, a cuya imagen ellas han sido producidas y que habita dentro de todas ellas como lo que las convierte por primera vez en camas.

[30]

Producir y usar, trabajar y consumir; lo producido puede convertirse en posesión, cosa que no puede decirse de lo meramente trabajado; esto último está consumido antes de entrar en el «human artifice».

Heidegger siente preferencia por el trabajo agrícola. Le parece que hay una conexión entre pensar y este trabajo que no produce, por la razón de que ambos son actividad pura, mientras que la producción es siempre teleológica. Ahora bien, lo que realmente corresponde al pensamiento es la acción, no el trabajo. Si partimos del hombre como λόγον ἔχων (no precisamente como racional), podemos decir: actuar es hablar con otros sobre algo (λέγειν τι κατά τινος); pensar es expresar y comentar algo para mí y conmigo mismo (διαλέγειν). Comienza la fuerza donde enmudece la palabra. Todo lo que no sea acción por la fuerza se desarrolla como un hablar. Todos los medios de la fuerza son medios para suplantar y hacer superfluo el lenguaje.

[31]

La revolución industrial se hizo posible por la explotación y proletarización; es decir, por el desarraigo y por el hecho de que muchos hombres se hicieron superfluos. En lugar de la propiedad, que señalaba al hombre su lugar en el mundo, se introdujo el puesto de traba-

jo y el puro funcionar en el proceso de trabajo. La propiedad, cuyos protectores eran los propietarios, impedía que el hombre tuviera un lugar en el mundo sólo como trabajador. Expresado de otro modo, la propiedad lo vinculaba a un lugar y lo hacía independiente de otros hombres. El trabajo da al hombre «el derecho de libre domicilio» y a la vez lo somete a la «sociedad».

En el proceso de emancipación de la propiedad a través del trabajo como «profesión» se expresa la creciente socialización del hombre. Esta socialización ha de verse ya como proceso de desarraigo.

La teoría de la propiedad de Locke, que originariamente había de asegurar la pretensión de posesión del suelo, en verdad asegura la aspiración a cosas móviles, a cosas producidas. Mi «producto»[1] consiste solamente en el pan y el vino, ya no en el suelo.

[32]

Existe el mal radical, pero no el bien radical. El mal radical surge siempre cuando queremos un bien radical. El bien y el mal sólo pueden darse entre los hombres en medio de relaciones; la «radicalidad» destruye la relatividad y con ello las relaciones mismas. El mal radical es todo lo que se quiere independientemente del hombre y de las relaciones que existen entre los hombres.

[33]

Lógica y «common sense»: el «common sense» subjetivado (cf. p. 33[A]) es la lógica. Expresado de otro modo, la lógica es lo único que puede sustituir el «common sense». En lugar de un sentido que conduce los sentidos particulares hacia lo común, de tal manera que el mundo experimentado sensiblemente se convierta en un mundo común, ahora tenemos una «capacidad» subjetiva, completamente indepen-

A Número de página en el manuscrito original; cf. el texto nº [22] de este cuaderno.

diente de toda experiencia, que de hecho es idéntica en todos. La afirmación de que Dios mismo no puede cambiar la proposición 2 + 2 = 4 significa que en el terreno lógico ni siquiera hay una diferencia de cualidad entre Dios y el hombre. La lógica presupone una pluralidad idéntica, sin ninguna distinción. Para la lógica, cada esencia es solamente el ejemplar de una especie, que es capaz de «pensar» lógicamente.

[34]

La tradición se hace posible en virtud de la experiencia específicamente romana de la fundación y conservación de la «civitas». La fundación, que es un acto de libertad, obliga y ata en la conservación. En el terreno espiritual esto es la tradición, la autoridad de la misma está en el énfasis del comienzo. La vinculación a esa obra es la religión de los romanos. Así la religión es de antemano política (véase el Sueño de Escipión).[1]

El nacimiento de Jesús se convertirá luego para la «civitas» de la Iglesia romana exactamente en aquello que para la República romana era la fundación de Roma: el decisivo comienzo autoritario que obliga y funda tradición.

El sentido de la familia en el mundo romano es político, se relaciona estrechamente con la emoción de la fundación, de la que emana la obligación. Toda nueva familia reproduce la gran acción de la fundación, que apunta a la obligación y la continuidad.

Cuaderno XV

Abril de 1953 – mayo de 1953

Cuaderno XV

Abril de 1953

[1] a [13] 335
Notas 981

Mayo de 1953

[14] a [33] 344
Notas 984

Índice de temas 868

Abril de 1953

[1] *Abril de 1953*

Lo específicamente malo de la fuerza es su mutismo. El hombre, precisamente como ser que actúa, habla con otros sobre ... La mudez de la violencia, que se produce cuando ha cesado la acción, es lo «animal», lo que bestializa al hombre. La lógica, como último residuo del hablar, conduce al mutismo, pues ha perdido ya el sobre qué del hablar, lo mismo que ha perdido a los otros y el sí mismo en el desamparo. Por eso el pensamiento lógico conduce siempre a la fuerza. La lógica no habla a nadie y no habla sobre nada. Más bien, prepara la fuerza.

La mudez de la fuerza es diferente del enmudecer de la contemplación. Pero hay una conexión entre la fuerza y el hecho de perderse en la contemplación. De igual manera hay una relación entre la contemplación de la «idea» y el quedar absorto en lo que se produce. Pero en ambos casos se da un enmudecer, un sentirse subyugado, un perder el lenguaje. Está mucho más cerca de este enmudecimiento la transición a la mudez de la fuerza que la transición al hablar activo con otros. De este enmudecimiento surgieron las δόξαι platónicas, las habladurías, etc. Así como de cara a la contemplación el pensamiento es solamente el medio para conseguirla, de igual manera para ella la vida con otros en la conversación y la acción es el medio κατ' ἐξοχήν[A] en orden a destruir el hundimiento en la contemplación y la identidad allí dada entre el que ve y lo visto. Todo hablar se convierte aquí en una desintegración. Por otra parte, el mutismo de la

A [kat' exochen], en sí.

fuerza parece dejar intacto lo contemplativo y la ausencia de violencia que se da en ello.

La expresión «impotencia» del espíritu significa la «no violencia» que es propia de la contemplación. De esa impotencia no hay otra puerta de salida que la conducente a la fuerza, precisamente porque la no violencia, en contraposición al elemento necesario de lo violento en toda producción, es la experiencia decisiva del pensamiento contemplativo en el plano político. La contemplación, βίος θεωρητικός, etc., es aquella conducta «productiva» que se ha retirado del obrar, en cuanto es «productivo», y sólo vive de cara a la «idea» que dirigía originariamente el producir. A este respecto puede parecer que el auténtico elemento real del mundo es la fuerza, a la que renunció el contemplativo cuando se desentendió de la producción. Así la fuerza pasa a ser considerada como el factor dominante de la «realidad».

[2]

Sobre el trabajo: Hesiodo, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*:[1] el trabajo sigue a la ἔρις[A] buena; la mala impulsa a la guerra; la buena induce al ἔργον mediante la envidia (11-26). (Véase Montesquieu sobre la pereza.)[2] 42: κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν. Entonces trabajar sería como pensar: encontrar la vida escondida, lo mismo que la verdad escondida. Zeus escondió a βίος porque Prometeo había robado el fuego. Así creó a Pandora, que Epimeteo recibió como regalo. Antes de que esto sucediera, los hombres vivían en el «paraíso», libres [de] κακῶν καὶ ... χαλεποῖο πόνοιο (91). De la caja de Pandora salieron todas las plagas, fuera de Ἐλπίς[B], que se cuenta como un mal (96). Y las plagas llegan σιγῇ, mudas, pues Zeus les ha quitado la voz (104-5).

406: después de todo esto vienen las exhortaciones al trabajo: primero el hombre debe proporcionarse una casa, y luego una esclava y un buey, para trabajar con el buey. El hombre ha de preparar los ape-

A [eris], disputa, emulación, carácter pendenciero.
B [elpis], esperanza.

ros (arado, etc.); mas para arar de nuevo ha de tomar a un hombre (441), ¿de nuevo a un esclavo? 459: sin duda esclavos. En la época de la labranza, el señor de la casa es exhortado explícitamente a ir al campo con los esclavos. El trabajo auténtico es realizado por los esclavos: 573, 597.

Entre el trabajo y el pensamiento se da la siguiente conexión: el trabajo saca la vida de la reconditez en la tierra, a la manera como el niño sale a la luz desde el seno materno; y el pensamiento trae la verdad desde lo oculto al mostrarse en lo que aparece.

Es pertinente recordar la conexión hebrea entre conocer y engendrar.

[3]

Montaigne: «Nous ne sommes jamais chez nous, nous sommes toujours au delà. La crainte, le désir, l'espérance nous élancent vers l'avenir, et nous dérobent le sentiment et la considération de ce qui est, pour nous amuser à ce qui sera, voire quand nous ne serons plus». (I, cap. 3).[1]

Sólo estamos junto a nosotros y con nosotros en el diálogo pensante de la soledad. Todas las demás actividades unen con el mundo y alejan de sí mismo.

[4]

Sobre las cosas al revés: la definición de la idea en Hume como «copy of an impression».[1]

[5]

Sobre el trabajo: hasta la era de las fábricas el trabajo había sido considerado siempre como el asunto más privado, apolítico y asocial del

hombre (Cicerón).[1] Se actúa con otros, se producen objetos para el mundo, pero se trabaja para sí mismo. Quien no trabajaba para sí mismo, era esclavo por definición. Aunque los griegos tenían esclavos del Estado en las minas, no obstante los esclavos eran necesarios primariamente para la economía doméstica. Así encontramos las cosas también en Hesiodo.[2] El trabajo se hizo político sólo secundariamente, por el dominio necesario sobre los esclavos, que posibilita la emancipación del trabajo y con ello el πολιτεύεν. (Este dominio de esclavos es la experiencia que está en la base del ἄρχειν-ἄρχεσθαι, es decir, en la base de la separación «natural» entre dominantes y dominados. Tal dominio es natural porque el trabajo es una necesidad de la naturaleza. Y así Platón y Aristóteles lo llevaron a la política, que de suyo lo desconocía.)

Lo socialmente revolucionario de la revolución industrial está en la «socialización» = desprivatización del trabajo. De ella brota el socialismo. (Y también brota de ahí la idea de las clases en Marx. El proletariado era la única «clase» que, por carecer de toda propiedad, no conocía realmente ningún «ámbito privado»; su puesto estaba decidido exclusivamente por la pertenencia a la clase. Sólo puede haber «clases poseedoras» cuando una clase no tiene ninguna posesión.)

[6]

Montaigne, «Soledad», I, 39: «Il se faut réserver une arrière boutique toute notre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté et principale retraite et solitude. En cette-ci faut-il prendre notre ordinaire <u>entretien de nous à nous-mêmes</u> ... Nous avons une âme contournable en soi-même; <u>elle se peut faire compagnie</u>; elle a de quoi assaillir et de quoi défendre, de quoi recevoir et de quoi donner ...». «Certes l'homme <u>d'entendement</u> n'a rien perdu, s'il a soi-même.» «La plus grande chose du monde, c'est de savoir être à soi. Il est temps de nous dénouer de la société, puis que nous n'y pouvons rien apporter. Et, qui ne peut prêter, qu'il se défende d'emprunter. Nos forces nous faillent; retirons les et resserrons en nous.»[1]

Das antikapitalistische Prinzip der Waste ist das ökonomische Prinzip der Überflussgesellschaft par excellence, die eigentlich originale Entdeckung der Wir. theorie: dass alle hergestellten Dinge Gesamt-Resultate damit Arbeit beschäftigt werden, müssen sie auch wie Arbeitsprodukte behandelt werden, d.h. nicht gebraucht, sondern aufgebraucht, konsumiert werden. Dies aber ist mit Dingen nur mittels des waste zu bewerkstelligen. Es könnte sein, dass der wirkliche – von Marx nicht gesehene Widerspruch im rein Ökonomischen genau der Erfolg – in Amerika gelöst wurde.

1. El principio dialogístico de la soledad: «nuestra conversación con nosotros mismos». 2. El no perder tiene validez para «el hombre de entendimiento»: lo que no se pierde es esta capacidad. Todo lo demás se pierde. 3. Relación con el otro como la situación en la que ya no podemos aportar nada al mundo común, al «human artifice». Y esto precisamente está en flagrante contradicción con la antigüedad, para la que la edad era el mejor consejero de la acción, precisamente porque los ancianos se habían retirado del mundo de la producción (y de los intereses). Esto precisamente era sabiduría, pero una sabiduría usada por los otros, no una que se satisface consigo misma y ha perdido todo interés por el mundo.

[7]

El principio americano del «waste»[A] es el principio económico por excelencia[1] de la sociedad industrial, el descubrimiento propiamente original de los Estados Unidos, a saber: si todas las cosas producidas se fabrican mejor y más deprisa mediante el trabajo, tienen que ser tratadas también como productos del trabajo, es decir, no han de ser usadas, sino que han de consumirse, gastarse. Y esto sólo puede lograrse en las cosas por medio del «waste». Podría ser que la contradicción real, no vista por Marx, en lo puramente económico[2] radicara aquí y haya sido resuelta en América.

[8]

Sobre Marx como línea divisoria entre pasado y presente:

1. El dicho de Marx: nadie es libre, el otro domina, aleja de la política la categoría platónico-aristotélica del dominar y ser dominado. Esto radica en la naturaleza de la cosa, pues la mencionada categoría se logró a partir de la experiencia de la economía de esclavos. (Véa-

A Consumo, gasto, derroche; también, sobrante, desperdicio, deshecho.

se Aristóteles, *Política*, libro I. Aristóteles comienza con esto, que para él es la experiencia política primaria, pues desde su punto de vista la política consistía esencialmente en el orden de las relaciones económicas, que estaban a cargo de los esclavos.)[1] Con la emancipación del trabajo desapareció esta experiencia de la vida prepolítica en la acción de cada día.

Con ello, se abre una nueva perspectiva en relación con el pasado que Marx no llegó a percibir. Las auténticas experiencias políticas de los pueblos no se desarrollaban en el campo de lo económico, no podían constreñirse en la fórmula de dominar y ser dominado y, en consecuencia, quedaron sin interpretación filosófica. El único que sabía algo de esto era Montesquieu.

2. La definición del animal laborans en Marx muestra el camino hacia el presente. Eso no sucedió tal como Marx pensaba, pero sí tenía razón en que los «liberados» eran trabajadores, y así pudo, en definitiva, convertir el trabajo en la actividad dominante del hombre.

[9]

Platón: πράττειν no tiene nada que ver con verdad, pues está alejado de λόγος e indica que todo actuar es primariamente violento. Pero actuar es primariamente λέγειν; donde acaba el λόγος comienza la violencia. La función del poder en la política está en esta primera suposición y en [esta] tergiversación del πράττειν.

[10]

La adversidad del socialismo contra el Estado de ninguna manera procede en primer lugar de lo económico, que supuestamente es apolítico y es «solamente» social. Procede más bien del rechazo del concepto de dominio. De acuerdo con eso, el Estado, tal como lo entendían los filósofos, tendría que desaparecer de hecho. Quedaría solamente la sociedad. (Así la ciencia de la sociedad se introdujo en lugar de

las ciencias del Estado. Con ello quedaba obstruido el camino para una revisión precisamente de las experiencias políticas de Occidente.)

[11]

Sobre las ciencias históricas: su «déformation professionnelle» está en olfatear un final por doquier. Y lo cierto es que no hay ningún final en la historia. Cada final es un nuevo principio. Y a la vez la ciencia sólo puede ver este final cuando él ha llegado a su fin. De ahí la paradoja de que la historia es una historia con muchos principios, pero con ningún fin y, por tanto, no puede narrarse.

El único final claro que conocemos es la muerte del individuo. De ahí que la ciencia histórica sólo sea ciencia estricta cuando narra las «gestas» de un hombre. El siglo XVIII es una abstracción creada mediante el cálculo del tiempo, pero la época de Federico el Grande existe.

Las ciencias históricas tratan además de sucesos, sin los cuales el torrente del acontecer sería tan monótonamente idéntico, tal como lo vieron todos los tiempos antes de los últimos siglos. «Eadem sunt omnia semper» (Lucrecio III, 944).[1] Un suceso sólo puede narrarse históricamente como final de un comienzo, que antes estaba oculto. A partir de aquí entró la causalidad en las ciencias históricas. Cada suceso se representa históricamente como final de un comienzo escondido hasta entonces. Para descubrir de nuevo su condición de comienzo se requiere un nuevo suceso. Éste es el principio del progreso en la historia. En el momento en que acontece algo, está escondido precisamente su carácter de comienzo. Nuestra manera de entender se lo representa siempre como final, como punto cumbre, como culminación, como «plenitud de los tiempos».[2]

[12]

Montaigne: «Que philosopher c'est apprendre à mourir»:[1] «Comme notre naissance nous apporta la naissance de toutes choses, aussi

fera la mort de toutes choses, notre mort».[2] Con cada nacimiento comienza un mundo, con cada muerte muere un mundo. «Rien ne peut être grief, qui n'est qu'une fois.»[3] Y podríamos añadir: nada que nosotros podamos recordar sucede una sola vez. La anestesia no aparta el dolor, sino el posible recuerdo del mismo. No podría infundirnos miedo algo de lo que supiéramos que lo «sabremos» sólo en el instante de su duración.

«Et si vous avez vécu un jour, vous avez tout vu ... Et, au pis aller, la distribution et variété de tous les actes de ma comédie se parfournit [= s'accomplit toute, A. Thibaudet] en un an. Si vous avez pris garde au branle de mes quatre saisons, elles embrassent l'enfance, l'adolescence, la virilité et la vieillesse du monde. Il a joué son jeu. Il n'y sait autre finesse que de recommencer ... [Ergo, H. A.:] Faites place aux autres, comme d'autres vous l'ont faite.»[4]

[13]

Sobre las interpretaciones de Heidegger: lo nuevo consiste en lo siguiente: Heidegger no sólo supone (tal como lo hicieron otros antes de él) que toda obra lleva en sí algo específico no expresado, sino además que lo no expresado constituye su núcleo (psicológicamente hablando, el fundamento de su origen, en el sentido de que todo lo demás fue escrito por mor de ese algo inexpresable). Dicho núcleo es en cierto modo el espacio vacío que se halla en el centro, en torno al que gira todo y que lo organiza todo. En este lugar se sitúa Heidegger, o sea, en el centro de la obra, en el lugar donde precisamente no está el autor, como si fuera el espacio dejado libre para el lector o el oyente. A partir de aquí la obra se transforma desde el resultado muerto de la letra impresa en una conversación viva, en la que es posible oponer contradicciones. Así se produce un diálogo a dos en el que el lector no viene de fuera, sino que participa desde dentro.

El vigor o rigor de tal procedimiento se cifra en que «objetivamente» existe en verdad este espacio y ha de descubrirse en toda gran obra. Lo «arbitrario» está en que sólo un individuo en cada caso pue-

de ponerse en ese lugar, un individuo con limitados oídos y capacidades de réplica. Pero eso significa solamente que la cualidad de la interpretación depende de la cualidad del que interpreta, lo cual es una cosa obvia.

La apariencia de arbitrariedad y violencia surge sólo por nuestra falta de costumbre. En la pintura moderna (la interpretación de Cézanne que encontramos en Heinrich)[1] aparece todo «desfigurado». En efecto, estamos acostumbrados a que los pintores pinten el mundo «desde fuera», o sea, en forma tridimensional; en cambio, la pintura moderna tiene puesto al pintor en medio del cuadro, y con ello posee las seis dimensiones humanas: altura-profundidad, derecha-izquierda, delante-detrás, proyectándolo todo en la superficie que es el hombre para sí mismo. De igual manera, en las interpretaciones de Heidegger surgen otras dimensiones en las que se despliega la obra, vista desde el central espacio libre del oyente. Para no marearse en estas dimensiones, que en general sólo pueden surgir en el momento del oyente lector, Heidegger, a semejanza del «ábrete, sésamo», maneja como pauta la idea de que en el lugar dejado libre estaba la palabra no dicha y de que, por tanto, ésta sólo puede encontrarse allí; y a partir de esta idea lo abre todo al oyente tal como el centro dejado libre había organizado originariamente el todo.[2]

Mayo de 1953

[14] *Mayo de 1953.*

El defecto cardinal de los análisis económicos está en que éstos sólo conocen el valor de uso y el de cambio, haciendo desaparecer tácitamente el valor de consumo en el valor de uso. Pero la pregunta económica en sentido específico es precisamente la de cuánto tiempo me sirve una cosa; esto determina su «valor» no menos que todos los

demás factores, pues lleva inherente el tema de cuántas veces he de renovarla. Es muy digno de notarse que se deja fuera el factor temporal.

Precisamente cuando en la determinación del valor se parte de la producción y no del cambio, debería llamar la atención la distinción entre usar y consumir.

[15]

Sobre el valor, «value», «valeur»:[1] este concepto procede de la economía clásica, que en él se dio a conocer y se echó a perder como ciencia de la sociedad. La nueva categoría suplanta los «bona», lo que es bueno en sí, independientemente del uso, y muestra que desde ahora sólo es «bonum» lo que tiene un «valor», es decir, lo que «vale» algo en la sociedad («valoir»). Está ahí en juego la socialización de los «bona», con la que comenzó la socialización de los hombres. A partir de ese momento, el amor es un «valor» por cuanto «vale» algo en la sociedad, etc. Las ciencias sociales consideran todos los ámbitos como «valores», no porque procedan de la economía, sino porque visto socialmente todo se convierte en «valor». La economía muestra solamente el primer ámbito del que la sociedad se ha apoderado.

El valor surge tan pronto como algo no se ve como una «cosa», sino como una relación, más concretamente como una relación social. («El dinero no es una cosa, sino una relación social ..., una relación de producción como toda otra relación económica, como la división de trabajo, etc.», *Miseria de la filosofía*, § 3, a.)[2] Con ello todo adquiere un «carácter relativo», se ve en relaciones (perspectivas). Marx todavía tenía en la mano algo absoluto, pues todo lo veía como «relaciones de producción» y reducía la producción al trabajo = fuerza de trabajo = algo naturalmente dado. Por primera vez, sus seguidores desarrollaron consecuentemente la relatividad perspectivista en las ciencias sociales. La única «cosa» que en Marx no equivale a ninguna relación es la fuerza de trabajo misma; trabajo es ya una relación. A partir de aquí hay que entender la posición de Marx en el nihilismo moderno.

Marx pasó a ser el fundador de la filosofía por dos razones:

1. «Nadie puede ser libre, el otro domina»;[3] por tanto, dominar y ser dominado, la antiquísima categoría del pensamiento político, no es decisiva para la convivencia humana en general. Más bien, ésta equivale primariamente a sociedad; en la sociedad hay libertad. Esto se cimenta mediante la teoría de que las decisiones políticas y jurídicas de la «voluntad» y del dominio no hacen sino legalizar algo existente, de que han de someterse a lo «económico». Marx retiene que «la convivencia humana» se produce «esencialmente en aras de la economía», y elimina «solamente» el carácter de dominio, es decir, la idea de que lo económico existe para un fin superior. El dominio existe precisamente por mor de esta superior voluntad no política.

2. Cada «cosa» es una relación. La relación fundamental es el trabajo como relación de un ser natural con la naturaleza. El ser natural al que llamamos hombre es definido como poseedor de fuerza de trabajo, que está enmarcada en el juego de las fuerzas naturales. El dominio fija relaciones con las «cosas». Esto es la «alienación». Sin dominio sólo hay un juego natural de fuerzas, en el que las relaciones se ejercitan y crean constelaciones de ésta o la otra manera. Dicho juego de fuerzas, lo mismo que el juego de fuerzas de la naturaleza, está regulado por la evolución. (Pero la evolución presupone una «cosa». Esta «cosa» es fuerza de trabajo = hombre.)

[16]

La diferencia entre el metabolismo específicamente humano con la naturaleza, que es el trabajo, y el animal, está en que el trabajo produce siempre un excedente, o sea, algo que no puede consumirse inmediatamente. Por causa de este excedente, Marx pudo identificar y confundir el trabajo con la producción. El trabajo excedente sólo sirve siempre al consumo futuro, pero no al uso. También aquí el defecto está en que se deja de tomar en consideración el factor temporal.

En el excedente de trabajo descansan todos los sistemas económicos.

[17]

La bancarrota de la filosofía política de Occidente puede expresarse de la manera más sencilla mediante la siguiente formulación: el por mor de qué de la vida política perece en Marx (o en la secularización); [sin embargo] queda todavía el fundamento material, y también el afán de tomar en las propias manos las relaciones económicas, de eliminar la miseria del mundo, etc. Y eso se hunde en América precisamente porque se pone de manifiesto que esta tarea puede resolverse. Y ahora, por así decirlo, no queda nada para la política. El gran vacío. ¿Qué diremos ahora?

[18]

La significación política del monoteísmo se cifra en la diferencia decisiva entre Dios y hombre, en el sentido de que Dios es uno y los hombres sólo existen en plural. A esa visión política se debe el hecho de que, si bien el monoteísmo había sido descubierto desde hacía mucho tiempo en el plano especulativo-filosófico, sin embargo, sólo obtuvo eficacia política cuando se convirtió en «religión natural», es decir, cuando, ante todo entre los judíos, se convirtió en fundamento de lo político. De la historia de la creación, en la que se habla del hombre hecho «a imagen de Dios» y creado en plural (varón y mujer, no el hombre), se deduce que la diferencia originaria es la que se da entre el uno y los muchos. Sólo en la especulación posterior de origen no judío el creador uno de los muchos dará paso a la idealización del uno y a la representación de Dios como la «idea del hombre» en el sentido platónico. De ella se sigue consecuentemente que lo πολιτικόν se desplaza al hombre como un ser particular.

Der Bankrott der abendländischen
politischen Philosophie, auf die einfachste
Formel gebracht: Das Un-willen
des politischen Lebens geht in Marx'
Credo der Sozialisierungsforderungen.
Bleibt immer noch der marxistische
Grund, auch des 19. Jh., dass man
die ökonomischen Verhältnisse in
die Hand bekommen muss, das
Elend aus der Welt schaffen etc.: das
geht im Amerika vorüber, gerade
weil sich die Aufgabe als lösbar er-
weist. Nun bleibt für Politik eigent-
lich nichts übrig. Die grosse Krise. Was
nun?

[19]

Sobre las ciencias sociales: la sociedad es la forma de estar juntos en la que cada uno cumple una función, y es solamente en cuanto se identifica con su función. Existimos bajo la modalidad del «como». Las ciencias sociales ven todas las conexiones en estas relaciones; el «tipo ideal» (o «challenge and response»[A]) son categorías funcionales[1] y como tales son siempre válidas, bajo la condición de que se elimine todo lo substancial. Jesús y Hitler son «tipos carismáticos», es decir, son lo mismo bajo la condición de que prescindamos por completo de lo que dijeron e hicieron. En este «científico» prescindir, en el que no sólo desaparecen los «valores» sino que se pierde simplemente toda realidad, es donde aparecen las funciones idénticas.

Este engaño objetivamente evidente de ninguna manera es una invención de la ciencia; radica en la esencia de la sociedad. Pero esta misma es un fenómeno histórico.

¿Qué es sociedad?

[20]

Sobre la soledad: Tomás de Aquino, I, quaestio 31, articulus 3: «Non enim tollitur solitudo per associationem alicujus quod est extraneae naturae; dicitur enim aliquis esse solus in horto, quamvis sint ibi multae plantae et animalia». (Y así es la condición de Dios, rodeado de ángeles y hombres.)[1]

[21]

La «infalibilidad» de las percepciones de los sentidos, que han de garantizarnos la realidad del mundo, es verdadera en la medida en que alcanza el «common sense», es decir, en la esfera de lo «común».

A El desafío y la respuesta.

Toda duda acerca de la realidad del mundo exterior, una de las dudas fundamentales de toda razón, no brota de una retirada del mundo sensible, sino de una retirada del mundo que tengo «en común» con los otros. No hay datos sensibles que por sí mismos puedan persuadirme de la realidad. La realidad misma surge por primera vez en lo «común».

El filósofo se retira de eso «común». Sus preguntas y dudas son completamente incomprensibles para el «common sense» (no sólo para el de otros hombres, sino también para el suyo propio). (Ésa es la esfera que Heidegger llama el uno.) El absurdo de los sensualistas y materialistas está en que querían filosofar desde el «common sense». Lo que de allí resultó fue que con el «common sense» se quería dar respuestas a preguntas que el «common sense» nunca plantea.

La bancarrota está clara en Locke: él también necesita «a plea to heaven»[A] y una representación del más allá en cuanto plantea la pregunta por una justicia absoluta. Pero esta pregunta es completamente diferente de la pregunta por la justicia, que permanece todavía en la esfera del «common sense». Exigimos justicia absoluta en la medida en que no existimos en el «common sense», donde todo es relativo a todo lo demás.

[22]

Platón, *Fedón*: 62: véase *Politikos*, grey y político: Sócrates: ... τόδε γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κέβης, εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι.[1] Los hombres son uno de los rebaños de los dioses.

La sobrevivencia del alma después de la muerte tiene una dimensión enteramente política. Sócrates se ve obligado a explicar a los amigos que escoge la muerte por razones políticas. Lo hace en el *Kriton* con una terminología puramente política. Pero aquí Platón (?) muestra que la argumentación política no es suficiente para una decisión

A Una súplica al cielo.

absoluta. La inmortalidad del alma es introducida como defensa: 63: πειραθῶ (déjame [quiero] intentar) πιθανώτερον πρὸς ὑμᾶς ἀπολογήσασθαι ἢ πρὸς τοὺς δικαστάς (prefiere defenderse ante los amigos [ante vosotros] que ante el juez).[2]

Fedón es una segunda *Apología* y, por cierto, aquella que en el sentido de Platón va al fondo de la cosa.[3] Lo mismo que en *La República*: sólo puede haber normas absolutas si hay un reino eterno de las ideas. El alma, que es capaz de contemplar estas ideas, políticamente hablando ha de afirmarse como inmortal, a fin de dar fuerza contundente a representaciones políticas. Al final del diálogo aparece en qué medida esto no tiene un sentido «religioso». Aunque en 113-114 se describa el Aqueronte como infierno, inmediatamente se produce sin embargo una modulación en el sentido de que la cosa se comporta realmente de la siguiente manera: οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί ... ἐπείπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα, τοῦτο καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν· καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῳ.[4] Es intrascendente la pregunta de si realmente es o no es así. Es καλόν aceptarlo como peligro y riesgo, pues ésos son los pensamientos que uno ha de cantarse a sí mismo; con ellos hay que hechizarse y ganarse (ἐπᾴδειν) a sí mismo; son un tipo de pensamientos que inducen a correr el riesgo de aquello en favor de lo cual no hay ninguna argumentación.

[Añadido posterior:] en relación con ἐπᾴδειν, cf. *Gorgias*, 484, donde el adversario afirma que uno sólo se deja vencer (καταδουλούμεθα) por la «moral» [en virtud de] κατεπᾴδοντες.[5]

[23]

Fedón, sobre la dialéctica, o bien, tal como Hegel seguía pensando a Platón: 70: todo lo que tiene un nacimiento (ὅσαπερ ἔχει γένεσιν) surge: ἐκ τῶν ἐναντίνων τὰ ἐναντία ... μηδαμόθεν ἄλλοθεν αὐτὸ γίγνεσθαι ἢ ἐκ τοῦ αὐτῷ ἐναντίου; lo que nace no puede surgir más que de lo que se le opone específicamente; pues: οἷον ὅταν μεῖζόν τι γίγνηται, ἀνάγκη που ἐξ ἐλάττονος ὄντος πρότερον ἔπειτα μεῖζον

γίγνεσθαι; por ejemplo, cuando algo se hace más, tiene que haber surgido del menos, etc.[1] A partir de aquí Platón infiere un círculo en todo devenir. En efecto, si hubiera una evolución rectilínea, todo terminaría aquietándose y, después de un único devenir, no habría ningún opuesto y el movimiento cesaría: 72. Hegel encontró una salida de esta aporía en la síntesis. Pero Platón no necesitaba esa salida, pues propiamente no se interesaba por el devenir.

[24]

En la *Apología,* Sócrates defendió políticamente su acción ante los ciudadanos y ante los jueces de Atenas. En el *Critón* expuso ante sus amigos que era políticamente correcto elegir la muerte en lugar de huir. Pero todo eso no le bastaba al filósofo de Atenas. La defensa del *Fedón* está pensada para el filósofo; las razones son de Platón. Por primera vez Platón usó razones no políticas para una conducta política.

Cornford ve en *Fedón* una «apología revisada», y revisada en concreto por Platón.[1]

[25]

Sobre la monarquía y la distinción: Homero conoce todavía el comparativo y el superlativo de βασιλεύς: βασιλεύτερος y βασιλεύτατος.[1]

[26]

La relación de Marx con la violencia como comadrona de la historia[1] sólo en apariencia puede explicarse desde la Revolución Francesa. En verdad ese punto de vista es la consecuencia necesaria de la acción como realización de la idea; también la producción de la mesa «realiza» un εἶδος. Ahí está la violencia de los idealistas.

[27]

Sobre la «religión secular»:[1] en contra de la modernidad, que considera la pregunta solamente bajo el punto de vista de la necesidad psicológica o de la función social, se alza el hecho de que Platón y Cicerón creían que podían cimentar su filosofía política solamente mediante castigos del infierno, y de que, por otra parte, Aristóteles no hizo esto porque partía del interés y no de la ley y la justicia.[2] (Donde lo hace más claramente es en su definición –discrepante– de la tiranía.)

[28]

Los tres errores fundamentales de Marx en lo económico:

1. Los trustes demuestran que pueden aumentar los beneficios disminuyendo la producción. Marx sobrevaloró el factor de la producción en lo económico.

2. Los trustes, etc., demuestran que la competencia es un fenómeno superficial de la sociedad de mercancías. En la sociedad capitalista no hay ninguna contradicción interna que sea insuperable. La clase no sucumbe por la competencia. Con ello el motor deja de estar en lo económico mismo.

3. Las sociedades de acciones demuestran que a la acumulación no le corresponde la concentración de la propiedad en manos de uno solo; le corresponde más bien el anonimato en manos de muchos. Esta forma de propiedad, en la que ya nadie es propietario de la empresa, no significa que no haya propiedad. Todo lo contrario. El dominio de nadie no equivale a ningún domino; más bien, implica la burocracia. La propiedad de nadie no equivale a ninguna propiedad, sino que implica propiedad administrada, sin nombre, colectiva. Esta forma de propiedad es específica de la evolución del capitalismo tardío; el comunismo es solamente la forma más radical de la propiedad colectiva en el capitalismo. Esa forma se produce cuando en lugar de la propiedad anónima se introduce el principio de que todo pertenece a todos y, por tanto, a nadie le pertenece nada.

[29]

El absurdo del concepto de «religión secular»[1] está en que en él se elimina el elemento auténticamente político de la religión, a saber, el premio y el castigo después de la muerte.

[30]

La experiencia fundamental de los romanos es fundar y conservar; esto condujo a la tradición y la autoridad en la política occidental.

La experiencia fundamental de los griegos es comenzar (ἄρχειν) y conducir al final (πράττειν). Esto no tuvo ninguna consecuencia, pues, dada la extraordinaria dotación del pueblo, muy pronto la experiencia de la producción (ποιεῖν) desplazó todas las demás experiencias. Tanto ἄρχειν como πράττειν son juzgados siempre en la filosofía griega desde la experiencia de la ποίησις, bien la artística, y entonces la política es τέχνη del dominio, o bien la contemplativa, que considera la idea, en lugar de «realizarla», y entonces la política es solamente lo que posibilita la contemplación.

[31]

Producción (ποίησις) y sus consecuencias: si todas las actividades humanas se miden en el modelo de la producción, esto conduce a lo siguiente:

Pensar se convierte en contemplación, en absolutización del elemento contemplativo, que precede a la producción. La contemplación pura es el principio de la producción. Dios, visto como demiurgo, crea mediante el «intuitus originarius».[A]

La acción se convierte en violencia, a saber, en absolutización del elemento violento, que está contenido en todo producir. La domina-

A Intuición originaria (pura).

ción sobre es vista como dominación sobre la materia subyacente (ὑποκείμενον[A]). La acción se convierte en un apoderarse.

El hecho de trabajar, que carece tanto del τέλος como del εἶδος de la producción, se convierte en: 1. animalmente, la actividad que pertenece a la continuación animal de la vida; 2. bajo el aspecto de la esclavitud, la actividad que ayuda al que produce y es dominada por él (Aristóteles, *Metafísica*, A, I, 981 a 24 ss.); 3. modernidad presentada falsamente, sobre todo en Marx, como obra productiva.

Tras el desprecio del trabajo, que se relaciona con el estar vivo en cuanto tal, se esconde el desprecio de la vida, que sólo se presenta legitimado cuando sirve a un «fin superior». El fin superior es, en verdad, lo que dura, originariamente lo que sobrevive a la actividad misma, el objeto producido. Luego: lo que sobrevive a la vida del individuo; y 2. lo que simplemente sobrevive a todo, incluso a la vida del género humano, o sea, las ideas eternas o Dios. El desprecio del trabajo expresa el desprecio de la vida, que no es utilizada como medio para la eternidad.

[32]

Trabajo: toda actividad que sirve solamente a la sustentación de la vida es trabajo. En cuanto una actividad sirve también a la sustentación de la vida, es también trabajo. El trabajo es lejano del mundo y cercano a la vida. Sólo ποίησις y τέχνη, pero nunca ποιεῖν, ponen en relación con el mundo, erigen el mundo, «the human artifice», o sirven al «mundus», no al «universum». Lo específicamente humano de la vida humana es que se construye un mundo. Trabajo es la forma humana de la vida, en cuanto ésta casi no existe sin un elemento de producción. Trabajo es la forma de metabolismo con la naturaleza, forma que va más allá del simple cambio de materia. Pero esto no significa que trabajo y producción sean idénticos. El hecho de que en el marco de la necesidad haya una posibilidad de libertad, no significa que necesidad y posibilidad sean idénticas.

A [to hypokeimenon], el objeto tratado o que debe tratarse, la sustancia.

Yves Simon (*Tres lecciones sobre el trabajo*, París, sin fecha): «Le travailleur ... travaille pour son ouvrage plutôt que pour soi-même»;[1] hay ahí una idealización del trabajo en la que se sigue escamoteando lo coactivo. El trabajador trabaja precisamente para sí, forzado por sí mismo. Nosotros mismos nos forzamos a trabajar, como luego seguimos forzándonos en el pensamiento lógico. Los dos ámbitos carecen de referencia al mundo.

El trabajo es extraño al mundo y cercano a la vida; producir es extraño a la vida y cercano al mundo. La contemplación, que brota de la producción, que es en cierto modo la producción sin manos, aleja del mundo y es extraña a la vida y al mundo. Desde esta alienación, desde esta distancia alcanzada, quiere luego regir la vida y el mundo. Pero la distancia de la vida es ficticia, pues descansa en el dominio sobre otros, que proporcionan lo necesario para la vida. Y la distancia del mundo también es ficticia, ya que descansa en el parasitismo dentro de un mundo que es producido y encargado por otros. Tan pronto como el hombre contemplativo se hace «activo», se desenmascara como parásito y tirano, porque en el fondo ésas son sus condiciones de vida.

[33]

La doble experiencia política de los griegos: 1. iniciar una empresa (ἄρχειν) y llevarla a cabo con ayuda de otros (πράττειν). Esto se realiza en la forma de βασιλεία (realeza), pues es «justo» hacer que cada uno llegue a lo suyo propio, y confirmarlo, honrarlo públicamente en lo suyo propio, en su distinción. 2. Las economías de esclavos, que eran las únicas que podían garantizar estas grandes empresas y el dominio (κρατεῖν), estaban hechas de tal manera que en ellas dominaba el (ἄναξ[A]) sobre las ἀναγκαῖα y, en consecuencia, sobre hombres, sobre hombres que posibilitaban la libertad de las empresas. El dominio de esclavos es el dominio de uno sobre muchos; pero

A [anax] Señor

pronto se puso de manifiesto que esto sólo podía ejecutarse mediante una ayuda recíproca, es decir, si se unían unos pocos (ὀλίγοι).

Estos ὀλίγοι se necesitan mutuamente para que cada uno pueda ser el único dominador en casa. De esta recíproca interdependencia de los ὀλίγοί surge el interés, que más tarde quedará como característica de la oligarquía, lo mismo que la distinción quedará como lo característico de la monarquía. 3. Estos ὀλίγοι, es decir, los dominadores de los esclavos, que se necesitan entre sí para asegurar su dominio solitario, se unen en la polis, donde ahora desaparece por completo el elemento de la empresa y se hace decisivo el problema del dominio. La venganza de la esclavitud consiste en que ha transformado todas las preguntas políticas en problemas de dominio. Por el hecho de que sólo se pudo llegar a ser señor de las (ἀναγκαῖα) mediante el dominio de hombres, o sea, por el hecho de que se comenzó a dominar, todas las relaciones políticas entre los hombres se convirtieron en el dilema de dominar o ser dominado.

Cuaderno XVI

Mayo de 1953 – junio de 1953

Cuaderno XVI

Mayo de 1953
[1] a [3] 361
Notas 987

Junio de 1953
[4] a [22] 364
Notas 988

Índice de temas 869

Mayo de 1953

[1] *Mayo de 1953.*

Virgilio, *Eneida*, I, 5: todos los sufrimientos y correrías tienen un fin: «dum conderet urbem»; él sufre hasta que funda la ciudad. Y el sufrimiento actúa: «Tantae molis [erat] Romanam condere gentem» (33); tan grande era la fatiga de fundar Roma[A].

Viaje al Hades: VI. Hay allí una sorprendente mezcla de Homero y Platón. A través de los Campos Elíseos está emparentado con el Sueño de Escipión,[1] para el que el premio celeste es más importante que el castigo. Es central: VI, 620: la exclamación de Flegias: «Discite iustitiam moniti, et non temnere divos»: aprended la justicia y no a despreciar a los dioses.

VI, 811-812: Sobre la fundación. Roma es la primera ciudad que fue fundada con leyes: «primam qui legibus urbem fundabit».

[2]

Sobre las religiones totalitarias: políticamente fue un absurdo hablar de las religiones como opio del pueblo.[1] Por primera vez las ideologías son realmente opio para el pueblo. Las religiones se han escudado en el miedo al infierno, que parte siempre de que el miedo al dolor es mayor que el miedo a la muerte y, en consecuencia, el miedo al infierno es mayor que el miedo a la nada. Lo decisivo no son

A Exactamente, para fundar el linaje romano.

las secularizaciones, sino la desaparición del miedo al infierno en la modernidad.[2]

Pero la idea misma del infierno es de origen religioso y no político. Aparece siempre cuando: a) se necesita una norma absoluta, trascendente para la justicia y no resulta ya satisfactoria la acción inmanente de la δίκη (políticamente esta norma sólo puede encontrarse en una realidad, no en una «idea»; de ahí Platón); b) cuando se descubre que toda acción humana permanece oscura de alguna manera, lo cual sucede en un doble sentido: que el malvado no es descubierto (ni castigado), que el bueno no es conocido (y secundariamente no es premiado), y que es posible la hipocresía.

Es religioso el descenso de Cristo a los infiernos, que originariamente, antes de todas las consideraciones políticas, se realizó para suprimir el infierno.

[3]

Sobre el amor: el amor es un poder y no un sentimiento. Se apodera del corazón, pero no brota del corazón. El amor es un poder del universo, en cuanto el universo es vivo. Es el poder de la vida y garantiza su continuación frente a la muerte. Por eso, el amor «supera» la muerte. Tan pronto como el poder del amor se apodera de un corazón, se convierte en fuerza y eventualmente en fortaleza.

El amor quema, atraviesa el entre como el relámpago, es decir, atraviesa el espacio del mundo que hay entre los hombres. Si se añade el tercero, se restablece inmediatamente un espacio. De la absoluta falta de mundo (= espacio) de los amantes brota el nuevo mundo, simbolizado en el niño. A este nuevo entre, al nuevo espacio de un mundo que comienza, pertenecen los amantes, pertenecen a él y son responsables de él. Pero exactamente esto es el final del amor. Si el amor sigue existiendo, se destruye también este nuevo mundo. La eternidad del amor sólo puede darse en la falta de mundo (o sea, «y si Dios lo quiere, te amaré mejor después de la muerte»;[1] esto no porque entonces no «viviré» y por eso quizá podré ser fiel, o cosas parecidas, sino

bajo el presupuesto de que seguiré viviendo después de la muerte y sólo habré perdido el mundo); o bien puede darse como amor de los «desamparados»,[2] no por razón de sentimientos, sino porque con el amado se perdió la posibilidad de un nuevo espacio del mundo.

Como poder universal de la vida (del universo) el amor propiamente no es de origen humano. Nada nos adhiere tan segura e ineludiblemente al universo vivo como el amor, al que nadie escapa. Pero tan pronto como este poder se apodera del hombre y arroja hacia otro, y quema el mundo y el espacio que hay entre ambos, precisamente el amor se convierte en lo más «humano» del hombre, pues se convierte en una humanidad que existe sin mundo, sin objetos (el amado nunca es un objeto), sin espacio. En efecto, el amor consume el mundo y da un presentimiento de lo que sería un hombre sin mundo. (Por eso es pensado tantas veces en relación con una vida «en otro mundo», a saber, una vida sin mundo.) El amor es vida sin mundo. En cuanto tal se muestra como creador de mundo; crea, engendra un nuevo mundo. Todo amor es el principio de un nuevo mundo; ahí está su grandeza y su tragedia, pues perece en este nuevo mundo, en cuanto no sólo es nuevo, sino también mundo.

Por tanto, el amor es en primer lugar el poder de la vida; pertenecemos a lo vivo porque estamos sometidos a este poder. Quien no lo ha sufrido, no vive, no pertenece a lo vivo. En segundo lugar, es el principio que destruye el mundo y muestra así que el hombre sin mundo existe todavía, que es «más» que el mundo, aunque no puede durar sin el mundo. Así revela lo específicamente humano en el universo vivo. La palabra de los amantes está cerca de la poesía, pues es el más puro hablar humano. Y es en tercer lugar el principio creador que va más allá del mero ser vivo, ya que de su falta de mundo surge un nuevo mundo. Como tal, «supera» la muerte, o es su auténtico principio contrario. Sólo porque el amor mismo crea un nuevo mundo, permanece en el mundo (o bien los amantes vuelven de nuevo). El amor sin hijos o sin mundo nuevo es siempre destructivo (¡antipolítico!); pero precisamente entonces trae lo auténticamente humano en su pureza.

Junio de 1953

[4] *Junio 1953.*

Sobre el trabajo: la maldición del trabajo no es la fatiga, sino la coacción. En el «trabajo» paradisíaco, en el que Adán fue puesto como guardián de Adamah[A], sólo había bendición, pues no estaba obligado por las necesidades de la vida. En este «trabajo» paradisíaco se expresaba solamente la vinculación originaria entre hombre y tierra. La bendición paradisíaca ha permanecido en la producción, a saber, en el hecho de que el hombre puede convertir los materiales de la tierra en cosas y, de esa manera, instalarse dentro de la tierra más allá de la coacción en su mundo propio, aunque terrestre. Sin embargo, se ha mantenido también la maldición por el hecho de que el hombre solamente conoce la producción pura como arte «carente de fin», pero, por lo demás, es forzado a ella para ganarse su sustento. Los griegos se convirtieron en el pueblo artístico porque en la economía de esclavos liberaron la producción de todo trabajo.

La producción siempre está mediada políticamente (mientras que la acción es directamente política). En la producción añado algo al mundo común y con ello me incluyo en él. En cambio, el elemento del trabajo (= ganancia), que se da en toda producción moderna, permanece tan privado como sabían los romanos. Los trabajadores se emanciparon, entraron en el escenario de la política, en el momento en que todo trabajo (fuera del trabajo doméstico) estuvo determinado decisivamente por el momento de la producción.

[5]

Sobre la teoría de las ideas. Platón: la idea experimentada en la ποίησις pasa a ser la norma en la experiencia política de las δόξαι y de su nece-

A De la tierra (hebreo).

saria relatividad. En este momento la acción se convierte en producción. La idea de la ποίησις es la imagen directiva del homo faber, que él experimenta en el aislamiento de otros, pero en la pertenencia al mundo como lugar de morada común y de la patria humana («human artifice»), erigida en común. Si la idea se convierte en norma, arrancada de su carácter de producción, se convierte en la idea tiránica que uno en su aislamiento quiere imponer a todos los demás (como norma). Originariamente la idea nunca es una norma, y originariamente nunca se mide en la acción. Éste es el origen griego (no romano) de la autoridad. Autoridad es lo que se revela a cada uno en su aislamiento; eso que se revela sirve de norma para medir y, supuesto un uso adecuado de la norma, tienen que obtenerse siempre los mismos resultados. La autoridad de la norma domina sobre todos y excluye el «caos» y la relatividad de las opiniones. Este dominio mismo es primariamente el dominio en el alma del individuo como individuo aislado.

Pero lo propiamente político no se muestra al hombre en su aislamiento, sino sólo en el acto de estar con otros. Es decir, en su aislamiento usa categorías (verdad frente a opinión, etc.) que carecen por completo de sentido. En lo político sólo puede dominar la opinión; allí sólo se da lo perspectivista. En esto consiste precisamente su «verdad». Quien va a la asamblea del pueblo, deja en casa sus «ideas».

Los griegos experimentaron el dominio de la idea en la economía de esclavos, donde el productor libre, guiado por la idea, señalaba a los esclavos el trabajo para ejecutarla. De tal modo estaba «dominado» por la idea, que le parecía no ser él quien dominaba –un hombre sobre hombres–, sino su idea.

[6]

La organización es la forma más moderna de dominio. En tal medida el Occidente se ha representado lo político en forma de dominar y ser dominado que, cuando no quedaba nadie que pudiera dominar «legítimamente» –ningún emperador y ningún rey, ninguna ley y nin-

guna constitución–, el nadie mismo fue llamado a gobernar. Este gobierno del nadie sin duda es la dominación más alejada de la gracia. Efectivamente, allí no puede otorgarse la gracia, que es el supremo privilegio de todo gobierno, pues es la única acción dominadora que descansa absolutamente en la persona. El dominio de la ley = el dominio de sí mismo.

[7]

El principio auténticamente político del amor cristiano está en el perdón.[1] En efecto, esto no puede desplazarse al alma del individuo, para ello se requiere siempre otro. Yo puedo dominarme a mí mismo (y construir «psicológicamente» todas las relaciones de dominio), pero nadie puede perdonarse a sí mismo. En este sentido el cristianismo ha tomado realmente en serio la pluralidad de los hombres.

[8]

Sobre el diablo. Diabolos es el detractor, y Satanás se ha convertido en el ángel caído, en el adversario de Dios. Hay aquí dos puntos de apoyo completamente diferentes para el mal.

En el Evangelio de Juan, Diabolos es el ἀνθρωποκτόνος[A] (Jn 8,44 y 1 Jn 3,15; cf. Bultmann, 242),[1] que como portador de la muerte originariamente es también homicida. Por tanto, aquí se identifican la detracción y el homicidio.

[9]

La conexión entre tiranía y sociedad de esclavos está muy bien ilustrada en la descripción del médico de esclavos en Platón, del ἄνευ

A [anthropoktonos], asesino del hombre, asesino.

λόγου, que corre de cama en cama y deja prescripciones «tiránicas». La tiranía está en el ἄνευ λόγου[A]. Por el contrario, con el paciente libre se discute (*Νόμοι*, 857c-d).[1] En qué medida nos hemos acercado por doquier a la tiranía total sobre esclavos que trabajan, puede verse claramente en el comportamiento del médico moderno, que se ha convertido en un auténtico doctor de esclavos. Por desgracia, el pago mismo no reviste ninguna importancia. Con «animalia laborantia»[B], aunque sean tan ricos como Craso, se procede de esta manera. El hecho de que lo soportemos, muestra que ya no sabemos qué es libertad. El esclavo griego fue tratado así porque su cuerpo como fuerza de trabajo pertenecía al dueño. Nuestro cuerpo pertenece a la sociedad, y el médico es su funcionario. Hace tiempo que nuestra medicina está socializada, para ello no se requieren medidas socialistas.

Por otra parte, las tendencias tiránicas de los médicos pueden verse claramente en el juramento hipocrático, en virtud del cual lo aprendido debía mantenerse secreto, y en la temprana introducción de la separación entre consagrados y laicos. Aquí está el sentido de que Platón considere «prácticamente» a los filósofos como médicos del alma, o sea, les señala la función de tiranos consagrados de lo anímico, junto a los tiranos consagrados del cuerpo.

[10]

Sobre las formas de Estado: la monarquía no se identifica con «basileia»; cf. también Alcmeón, Fragmento B4 (Diels):[1] μοναρχία = dominio exclusivo de una fuerza en el organismo, frente a la ἰσονομία: equilibrio.

A [aneu logu], sin palabras, mudo.
B Animales que trabajan.

[11]

La agricultura no sólo es la actividad más antigua, sino también la más sagrada, porque muestra exactamente el punto en el que el mero trabajo como metabolismo con la naturaleza pasa a la obra (producción del mundo humano, del «human artifice»). También en la caza hay ya instrumentos que se usan, pero no se consumen. Sin embargo, por primera vez el campo, el lugar de la tierra en el que estamos radicados y obtenemos patria, es el sitio donde puede empezar realmente la producción, donde pueden conservarse cosas, etc. La obra, como producto del trabajo agrario, es el campo, y no el pan y el vino. El campo es el primer objeto de uso, la primera cosa que da a las demás cosas su lugar terrestre. Habitar la tierra significa, en primer lugar, transformarla en un objeto de uso, y dejar de consumirla simplemente. Aquí están las ἔργα y el ἐργάζεσθαι[A] de Hesiodo.[1]

Toda la vida griega, también la del ambiente que aparece en Hesiodo, descansa en un desprecio del trabajo. Pero la sacralidad de la obra –ποίησις– se pierde por primera vez en el πολιτεύειν[B] de la πόλις. La ποίησις se convierte en θεωρία y por primera vez entonces brota el ideal de la σχολή[C], que todavía era extraña a Homero. La guerra de Troya, como gran empresa, descansa todavía en el ἐργάζεσθαι (?), en todo caso no descansa en la ociosidad.

El triunfo de la agricultura como pura actividad está en que incluso el metabolismo con la naturaleza puede utilizarse para crear algo permanente. Esto no significa que pueda desaparecer el trabajo en general, o que no haya ocupaciones que son sólo trabajo. Éstas se hacen humanas por primera vez a través de la obra, en la que surge un mundo.

Lo que llamamos político surge con la polis. Y a la vez surge la distinción entre πολίτης[D] e ἰδιώτης[E], concretamente en el sentido de que cada uno es también ambas cosas. Esta diferencia no se da ni en

A [ergazesthai], trabajar, estar activo.
B [politeuein], gobierno.
C [schole], ocio, tiempo libre.
D [polites], ciudadano.
E [idiotes], hombre privado.

Homero ni en Hesiodo. Es cierto que hay ἴδιον[A] y κοινόν[B], pero esto no implica ninguna oposición. Lo ἴδιον es «político» a través de la δίκη[C], que reconoce a cada uno lo suyo y lo equilibra todo en el proceso de lo «δικαιοῦν»[D]. Lo suyo, ἴδιον, sólo puede tenerse públicamente, y en esto está la distinción, el honor, el signo bajo el cual se halla la «basileia». Lo κοινόν es común y consiste en empresas acometidas. En ambos casos no hay ninguna norma. Ni siquiera la palabra δικαιοσύνη. Los dioses se cuidan de los hombres (pero no del cosmos, que se halla bajo sus propias leyes) y gobiernan sus asuntos. De esto queda en la polis lo agonal como auténtico vínculo de los ciudadanos, en cuanto en la contienda tienen un mismo sentido y quieren mostrar lo suyo propio (ἴδιον).

Lo que sucede en la πόλις es que la vida cotidiana, que en la βασιλεία estaba dedicada a lo ἴδιον, ha de convertirse en κοινόν, por así decirlo, en una empresa constante, para la que ahora se necesita ocio, que antes sólo se necesitaba para lo extraordinario. De esa manera en la πόλις lo extraordinario de la «basileia» se convierte en el término medio. Por primera vez lo ἴδιον se hace realmente privado, es decir, se convierte en aquello para lo que no puede exigirse reconocimiento general, en aquello que (más tarde) se ocultará, etc. Ahora, cada uno debería convertirse en lo que era Aquiles, a quien Fénix enseñó a: «Hablar bien y realizar grandes hechos» (Jaeger, *Paideia*, I, 112).[2] Ambas cosas se pertenecen mutuamente: no la acción, sino la fuerza es ἄνευ λόγου[E]. En la πόλις se identifican la acción y la conversación, y ambas cosas se hacen «políticas», es decir, ambas cosas pertenecen al término medio de la vida. La palabra y la acción eran lo extraordinario en la βασιλεία. Por primera vez Platón separa (y glorifica) la palabra, λόγος, y la acción, πρᾶγμα, pues quería una verdad absoluta en la que puedan medirse los πράγματα. Para él la palabra, que introduce a una empresa y la acompaña, se convierte en δόξα, que no cifra su afán en la verdad.

A [idion], propio.
B [koinon], común.
C [dike], justicia.
D [dikaiun], conocer como derecho, juzgar.
E [aneu logu], sin palabras, mudo.

El principio democrático de la polis consiste en que el nacimiento y el rango, o sea, lo ἴδιον dado originariamente, no se encuentra digno de reconocimiento público y se convierte en «asunto privado».

Es evidente que la ciudad es la condición de que lo κοινόν se convierta en vida general, a saber, como πολιτεύεσθαι: vivir como ciudadano en una ciudad. La plaza del mercado está en la cercanía más inmediata, es el centro de la vida «política». Ahora no se reconoce el derecho de ciudadanía a los que no viven siempre en lo κοινόν (cf. la actitud de Aristóteles frente a los labradores), y se les da la denominación de ἰδιῶται. Ahora no sólo el trabajo, sino también cualquier producción pasa a ser una discriminada «cosa privada», entre otras razones porque se produce ἄνευ λόγου (sin palabras). Puesto que no se puede ser constantemente «hacedor de hechos», el πολιτεύειν se convierte esencialmente en un «pronunciar palabras». Con ello las palabras pierden su fuerza real (sofistas), y así se pone de manifiesto que hay algo específicamente «lógico», es decir, que hay palabras sin relación con los πρᾶγμα; lo «lógico» pasa a ser así una contraposición (artificial) a lo «pragmático. La verdad platónica brota de lo lógico, por cuanto está purificada de todo lo sofista (de la relación inauténtica, mentirosa, con lo «pragmático») y existe por sí misma. El logos está separado del πρᾶγμα humano y se refiere al ser en cuanto tal, en el que hay φαινόμενα, pero no πράγματα. Aquí tiene que mostrarse un κοινόν superior al término medio de la πόλις. Así la filosofía brota junto con la «política» (o, mejor dicho, se relaciona con ella); pero se separa de la política y la difama como reguladora de las ἀναγκαῖα.

[12]

Platón, *Gorgias*
448: Sócrates cifra la diferencia entre τέχνη ῥητορική y διαλέγεσθαι en que la retórica es el arte de hablar a otros sobre algo (y como tal pertenece a la política), mientras que διαλέγεσθαι es comentar algo consigo mismo o con otros.

[13]

Las tres formas de la autoridad: 1. La norma platónica. 2. El comienzo romano como fundación. 3. El Dios vivo como persona.

Sobre 1: los dioses griegos no tenían autoridad, se hacían cargo de los asuntos de los mortales, pero estaban sometidos también al destino; cuidaban de que los mortales se sometieran al destino, de que por lo menos su nombre lograra inmortalidad.

Sobre 2: la vinculación a la fundación como autoridad era la religión romana.

Sobre 3: Dios como creador y como legislador de Moisés podía representar en apariencia lo mismo la norma platónica que la fundación romana. Pero en cuanto tal, es decir, en esta interpretación «política», ya no era el Dios vivo.

Eso en apariencia. En verdad, el «Dios vivo» se mostró como la peor «autoridad». Donde él estaba presente en forma viva, se rompía toda autoridad: Jesús, Eckhart, Lutero. Se convirtió en autoridad en sentido estricto por primera vez en aquellos que creían desde la duda y la desesperación: Pascal, Kierkegaard. Originariamente, la doctrina de la predestinación era tan sólo la fe «mal formulada» en el Dios vivo, que, por ser vivo, es imprevisible.

[14] *Roscoe*[A]

Sobre la doctrina de las ideas en Platón: sin duda hay allí dos nociones fundamentales que seguramente son tempranas en igual medida, se siguen inmediatamente de las doctrinas platónicas y no implican la trascendencia en el pensamiento socrático: 1. La «imagen» una (εἶδος), el aspecto, a la que se orienta el ποιεῖν de muchos; 2. lo «mismo», que hace que nosotros en el πράττειν podemos distinguir y por eso decidir. La norma es la misma para lo sagrado y lo profano.

A Véase el volumen de notas, p. 989.

En la filosofía de Platón fue decisivo el primer concepto, en su teoría política fue decisivo el segundo (Jaeger,[1] por ejemplo, sólo ve la norma). Inicialmente, la cuestión de la «trascendencia» –χωριστά[A]– no desempeña ninguna función.

Sobre 2, norma:

Euthyphron, 5d: la idea una e igual: μία τις ἰδέα, decide sobre lo sagrado y lo profano.

(*Laches*, 192b: τίς οὖσα δύναμις ἡ αὐτὴ ἐν ἡδονῇ καὶ ἐν λύπῃ ... ἀνδρεία κέκληται.[2] Aquí no está en juego la idea, sino una capacidad, pues la valentía se enfoca como algo que habita dentro del hombre.)[B]

República, 454b: entiende la idea como norma: τί εἶδος τὸ τῆς ἑτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ... ὡριζόμεθα:[3] la idea como norma decide esencialmente sobre lo contrario.

Euthyphron , 6d (véase la respuesta a 5d): exige ἐκεῖνο ἀὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τα ὅσια ὅσιά ἐστιν: aquel εἶδος mismo (que permanece igual a sí mismo) y que, en cuanto tal [«qua»], hace que lo sagrado sea sagrado[4]

Sobre 1, aspecto:

Aquí no es decisivo lo contrario, sino la pluralidad en la que vemos el uno mismo que determina lo que la cosa es.

Kratylos, 389b, a: el trabajo del productor de un telar, que trabaja en cuanto tiene ante los ojos ἐκεῖνο τὸ εἶδος[C], a saber, ὃ πέφυκε κερκίζειν[D].[5]

(En *Phaidros*, 270d, la esencia de una cosa es la δύναμις, que, como la misma, hace que algo sea hecho o padecido: δύναμις = τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ... τί παθεῖν.)[E] [6]

A [chorista], nominativo plural de la forma neutra del adjetivo χωριστός, separado, existente por sí mismo.
B El paréntesis corresponde al original; probablemente se trata de un añadido posterior.
C [ekeino to eidos], aquella imagen.
D [ho pephyke kerkizein], aquello cuya naturaleza es tejer.
E El paréntesis corresponde al original; probablemente se trata de un añadido posterior.

En este sentido la idea en *La República*, 507b, es: ὃ ἔστιν ἕκαστον, o sea, αὐτὸ εἶδος (cada cama es cama).[7]

Sobre χωρίς[A], trascendencia:

χωρισμός en el *Phaidon*, 64c: aparece el tema en la pregunta por la muerte, que hace que cada cosa, alma y cuerpo, exista «separada», es decir, αὐτὸ καθ' αὐτὸ[B]. Por tanto, la muerte aparece como el momento en que todo existe como («qua»; en su autenticidad) ello mismo. Véase el *Symposium*, 211b: αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν.[8] La separación de cuerpo y alma garantizaría la realidad de las ideas, lo mismo que la mezcla de ambos componentes garantiza la realidad de este mundo.

[15]

[Platón] *Gorgias*.

448: τέχνη-τύχη, o 462: τέχνη-ἐμπειρία. La diferencia es, 465: ἄλογον ῥητορικὴ (τέχνη)-διαλέγεσθαι[1]

449: ῥητορική es περὶ λόγους[C]. Pero en 450: todas las τέχναι son περὶ λόγους, se refieren al πρᾶγμα, del que tratan. Gorgias responde: πᾶσα ἡ πρᾶξις καὶ ἡ κύρωσις διὰ λόγων ἐστίν.[2] Sócrates replica: hay τέχναι que lo hacen todo διὰ λόγων[D] y apenas necesitan del ἔργον, tales como la matemática, la lógica y la geometría, etc. 451: pero todas éstas son διὰ λόγων, no περὶ λόγους. Gorgias, a la pregunta περὶ τί[E] [versa] la retórica: Τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρώπειων πραγμάτων ... καὶ ἄριστα.[3] 452: y esto es para Gorgias ser libre y dominar en la πόλις. Lo cual se consigue por el hecho de λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη[F].

A [choris], separadamente (adverbio).
B [auto kath' hauto], por sí solo.
C [rhetorike ... peri logus], el arte retórico se refiere a los «discursos» (de acuerdo con F. Schleiermacher), versa «sobre palabras»; cf. el Cuaderno XVI, 12.
D [dia logon], a través de discursos (de acuerdo con F. Schleiermacher).
E [peri ti], sobre que.
F [legein kai peithein ta plethe], hablar y persuadir a la multitud.

453: en cambio διαλέγεται: εἴπερ τις ἄλλος ἄλλῳ διαλέγεται βουλόμενος εἰδέναι αὐτὸ τοῦτο, περὶ ὅτου ὁ λόγος ἐστίν:[4] al πείθειν le falta tanto el ἄλλος ἄλλῳ[A], como la comunidad, el querer saber la misma cosa. *Gorgias*, 454: la retórica se preocupa de la δίκαια y ἀδικία, en cuanto son tratadas ἐν ὄχλοις[B]. 455: sobre estas cosas no se puede enseñar (οὐ διδασκαλικός), sino πειστικὸς μόνον[C]. 459: aquí πείθειν entra en conflicto con διδάσκειν de modo que la oposición retórica-διαλέγεσθαι desemboca en la que se da entre πείθειν[D] y διδάσκειν[E].

463: retórica es πολιτικῆς μορίου εἴδωλον.[5]

464: la τέχνη πολιτική es ἐπί τῇ ψυχῇ[F] lo que la gimnasia y la medicina son para el cuerpo. En concreto corresponde a la gimnasia la τέχνη νομοθετική[G] y al arte médico la administración de la justicia. (τέχνη δικαστική).

467: Πότερον οὖν σοι δοκοῦσιν οἱ ἄνθρωποι τοῦτο βούλεσθαι, ὃ ἂν πράττουσιν ἑκάστοτε, ἢ ἐκεῖνο, οὗ ἕνεκα πράττουσιν [τοῦτ'], ὃ πράττουσιν.[6]

Es decisivo lo siguiente para la discriminación de la acción: no se quiere lo que se hace, sino que esto se hace por mor de otra cosa. Lo querido (= lo deseado) y lo hecho no son idénticos. Dicho de otro modo: actúo con el propósito de algo que no es acción. Por tanto, no sólo la acción está en el nexo de medio-fin, sino que la acción misma es un medio para el fin.

469 ss.: tema: la prueba de que cometer injusticia es peor que sufrirla [la tiranía definida por Polos[H]: poderlo hacer todo κατὰ τὴν αὑτοῦ δόξαν],[7] 470: y la demostración de que los hombres que cometen injusticia no son felices.

A [allos allo], uno con otro.
B [en ochlois], ante grandes muchedumbres de hombres; en las asambleas del pueblo.
C [peistikos monon], (el orador), hace creer solamente (de acuerdo con la traducción de F. Schleiermacher).
D [peithein], persuadir.
E [didaskein], enseñar.
F [epi te psyche], para el alma.
G [techne nomothetike], arte legislativa, legislación.
H Un compañero de diálogo de Sócrates.

476: sobre la acción y la pasión: ἆρα εἴ τίς τι ποιεῖ, ἀνάγκη τι εἶναι καὶ πάσχον ὑπὸ τούτου τοῦ ποιοῦντος ...[8] [Esta relación, la de que a toda acción ha de contraponérsele una pasión causada por el agente, (es) una experiencia que viene de la producción. Ejemplo: golpear y ser golpeado. Esto es esencialmente la acción de la violencia, del ἄνευ λόγου] ... οἷον ἂν ποιῇ τὸ ποιοῦν, τοιοῦτον τὸ πάσχον πάσχειν.[9] [Lo que en la acción de la violencia une todavía a los hombres es el hecho de que el paciente sufre exactamente lo que hace el agente. Esta acción de la violencia como vínculo sustituye el λόγος, sin el cual no puede tener lugar la acción.]

[Sobre el trabajo: en cuán escasa medida pensaron los griegos que mediante el trabajo puede eliminarse la pobreza: 478: χρηματιστικὴ (la adquisición) μὲν ἄρα πενίας ἀπαλλάττει, ἰατρικὴ δὲ νόσου,[10] etc.]

[Sobre la contradicción: 482: cuánto mejor es entrar en contradicción con todo el mundo: μὴ ὁμολογεῖν [μοι], ἀλλ' ἐναντία λέγειν que ἕνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν.][11]

483: Calicles, como Glaucón en *La República*, sostiene que la injusticia es una ley natural y que fueron los necesitados de protección, o sea, los débiles, los que inventaron las leyes. A esto se contrapone el νόμος τῆς φύσεως[A]. 484: Y esto habría pensado Píndaro con su νόμος ὁ πάντων βασιλεύς | θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων | οὗτος δὲ δή, φησίν, | ἄγει [βιαίως τὸ δικαιώτατον] ὑπερτάτᾳ χειρί.[12] O sea, con violencia.

484: pero cualquiera sabía lo ridículos que se hacen los filósofos tan pronto como se llega a la acción: Ἐπειδὰν οὖν ἔλθωσιν εἴς τινα ἰδίαν ἢ πολιτικὴν πρᾶξιν, καταγέλαστοι γίγνονται εἰς ...[13]

[487: Sócrates sobre el peligro político del εἰς τὴν ἀκρίβειαν φιλοσοφεῖν.][14]

492: la idea de que padecer injusticia es mejor que cometerla se relaciona con la persuasión: los más felices son los que no necesitan nada. A esto replica Calicles: entonces las piedras y los muertos serían los más felices. A lo cual responde Sócrates: δεινὸς ὁ βίος[B]. Y

A [nomos tes physeos], ley natural.
B [deinos ho bios], la vida (es) fatigosa.

quizá en verdad vivir es estar muerto y a la inversa. En todo caso, tomando el ejemplo del hecho de tener sed y de beber: λῦπαι[A] y ἡδοναί están conectados entre sí. (Cf. *Phaidon*, 60.)

[Sobre la poesía: 502: δημηγορία ... τίς ἐστιν ἡ πολιτική.][15]

503: introducción del εἶδος: πάντες δημιουργοὶ βλέποντες πρὸς τὸ αὑτῶν ἔργον ἕκαστος ... ὅπως ἂν εἶδός τι αὐτῷ σχῇ τοῦτο, ὃ ἐργάζεται: los artesanos miran a la obra (que han desarrollar) como si fuera un εἶδος que se produce.[16] Y este eidos aparece como una τάξις, como algo que ordena lo que se pone allí y fuerza a que lo uno pase a ser lo otro: προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, o sea, ἀνάγκη y no βία, y compone (ἁρμόττει) hasta que todo el πρᾶγμα está dispuesto y ordenado. τάξις y κόσμος luego tienen validez también para la ψυχή; y σωφροσύνη y δικαιοσύνη son la τάξεις y [el] κόσμημα[B] del alma.

506: ruptura del diálogo. Sócrates no puede persuadir. Cf. también 513: Calicles: οὐ πάνυ σοι πείθομαι.[17]

508: se trata de encontrar las normas que tienen validez para todo el cosmos. ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται;[18] su opuesto es πλεονεξία[C]. Cf. la idea de que 2+2 = 4 tiene validez también para Dios. Sólo bajo este presupuesto puede cantarse la alabanza de la delación: «El deber de denunciarse a sí mismo, y de delatar al hijo y a los allegados cuando se ha cometido una injusticia»[19] (cf. *República*).[20]

515 s.: ataques a los hombres de Estado y en particular a Pericles, por la razón de que no hizo mejores a los atenienses. ¡516! Por el contrario, los hizo peores a como eran antes de él. Comparación con el vaquero.

517: En esta ciudad no conocemos a ningún hombre bueno en relación con τὰ πολιτικά.

[Vuelve otra vez al πείθειν: πείθοντες καὶ βιαζόμενοι[D] (contra el ἀναγκάζεσθαι[E] el διαλέγειν), pero esta vez positivamente, para mejo-

A [lypai], nominativo plural de λύπη [lype], sufrimiento.
B [kosmema], ornamento, adorno.
C [pleonexia], búsqueda de más cosas, codicia.
D [peithontes kai biazomenoi], mediante la persuasión y la fuerza.
E [anankazesthai], ser forzado (mediante la fuerza).

rar a los ciudadanos. Éste es el único ἔργον del buen hombre de Estado. Puesto que es un ἔργον, se requiere violencia para ello, y πείθειν es violencia con palabras, por tanto, también amenaza.]

521: Sócrates cree que sólo él entre los vivos trata ἀληθῶς sobre la τέχνη πολιτική y el πράττειν τὰ πολιτικά.[21] (Por eso necesita luego el infierno para forzar a πείθειν mediante la amenaza física. El infierno es el punto cumbre del πείθειν como un βιάζεσθαι[A]. Es superfluo solamente cuando διαλέγειν y ἀναγκάζεσθαι son posibles. El infierno es la máxima coacción con palabras.)

Introducción del infierno: 523: tú dirás que es un μῦθος, pero yo considero que es un λόγος (¡y tampoco!, creerás que es la verdad); ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω, ἃ μέλλω λέγειν: como si fuera verdad, te comunicaré lo que tengo pensado decirte. «524: ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι.[22] 526: Sócrates se dejó convencer por estas palabras, (527), pues no encontró nada mejor y más verdadero.»[B] Es característico de πείθειν: no «demostrar», sino expresarse como si lo hablado fuera verdadero, y de esa manera quitarles la palabra a los otros. Así se trata a la multitud, en la que no es posible aprender y διαλέγειν αὐτὸς αὑτῷ[C].

En tiempos los vivos juzgaban a los vivos y se producían juicios erróneos, porque no estaban «desnudos»; sólo lo están en la muerte, cuando desaparece el vestido del cuerpo.

524: la muerte es la διάλυσις[D] del alma y del cuerpo ἀπ' ἀλλήλοιν[E].

A pesar de todo hay dolores después de la muerte, pues es imposible de otro modo ἀπαλλάττεσθαι[F] de la injusticia (como antes de la πενίᾳ[G]). Pero τὰ ἔσχατα ἀδικήσωσι ... ἐκ τούτων τὰ παραδείγματα γίγνεται:[23] penas eternas del infierno en aras del ejemplo. Y la mayo-

A [biazesthai], ser forzado (por la fuerza).
B H. A. introdujo estas comillas posteriormente.
C [dialegein autos hauto], llevar una conversación, uno consigo mismo; con un segundo. (Véase Cuaderno XVI, 21 y 22.)
D [dialysis], separación.
E [ap' alleloin], el uno del otro.
F [apallattesthai], alejarse, liberarse (de algo).
G [penia], pobreza, falta.

ría de los ejemplos se sacan de los tiranos, los reyes, los poderosos y todos los que se ocupan de la ciudad. 526: «Los primeros serán los últimos»: ἐκ τῶν δυναμένων εἰσίν καὶ οἱ σφόδρα πονηροὶ γιγνόμενοι ἄνθρωποι ... οἱ δὲ πολλοὶ ... κακοὶ γίγνονται τῶν δυναστῶν.[24]

Conclusión 527: si en común nos hemos ejercitado en la ἀρετή, daremos preceptos a los políticos, pues entonces ya no seremos como muchachos, a los que nunca ταὐτὰ δοκεῖ περὶ τῶν αὐτῶν.[25]

[16]

Sobre la religión totalitaria:[1] la comparación de ateísmo, socialismo, etc., con las religiones bajo el punto de vista de la psicología y la sociología se convirtió en una identificación. Todas esas tendencias pasaron a ser religiones políticas, porque la psicología y la sociología adquirieron un carácter absoluto y no creyeron captar meros aspectos de las cosas, sino su esencia. Con ello desaparece la esencia, la sustancia misma.

[17]

Sobre la revolución: sólo en las revoluciones pervive el afán de los romanos, el de la divinidad del comienzo fundador. Éste es el verdadero fundamento de la vestimenta romana en la Revolución Francesa[1] y del entusiasmo que el lema del principio fundador ha despertado siempre desde entonces. ¿Es un hecho que esa actitud profundamente tradicional destruyó luego la tradición, o quizá es sólo un prejuicio?

[18] *Nueva York*

Sobre el trabajo: πόνος-πενία[A], de πένομαι, yo me esfuerzo como trabajador y pobre. Trabajo y pobreza van unidos. Trabajo es la acti-

A [penia], pobreza.

vidad de la pobreza; la pobreza obliga con violencia. Por tanto, la propiedad es lo que primariamente detiene la pobreza y hace superfluo el trabajo. Pero originariamente la propiedad no es el fruto del trabajo, sino de la adquisición (χρηματιστική τέχνη) y de la conquista. La pobreza misma fuerza al trabajo, que nunca suprime la pobreza; la conquista y la adquisición son ya actividades de emancipación de la pobreza y del trabajo. La conquista como emancipación del trabajo está asegurada en el dominio de otros, en la economía de esclavos.

La propia contradicción de Marx en relación con el trabajo da testimonio por lo menos de una ponderación realista del mismo, que luego se pierde enteramente en los franceses Sorel y Bergson, y en el alemán Jünger. En efecto, no sólo asume el ideal tradicional del ocio, sino también la valoración griega del trabajo.

Finalmente, Platón y Aristóteles difamaron todas las actividades que no se realizan por mor de sí mismas. La difamación se extendió a la producción, pues ésta tiene un producto final, de cara al cual es emprendida. El trabajo no se realiza en aras de sí mismo, ni se obtiene en él algo que le sobreviva. No está en una conexión de medios y fines, al igual que habitar la tierra junto con otros, o que ser vivo. El trabajo constituye el aspecto de la vida que es fatiga, lo mismo que πολιτεύειν constituye el aspecto de la vida que es pluralidad. Ambos pertenecen a la «condición humana».

[19]

Sobre la paz de cementerio bajo la tiranía: Tácito: «ubi solitudinem faciunt, pacem appellant».[1]

[20]

Sobre los dos λόγοι de los sofistas:[1] ahí está el auténtico descubrimiento filosófico-político de la polis. En su conjunción se muestra que la pluralidad implica esencialmente la pluralidad de los aspectos,

y se pone de manifiesto que πολιτεύειν significa: soportar que cada cosa tenga varias caras (no sólo dos, pues esto es ya una desfiguración lógica). Imponer su propio aspecto, cosa que debe hacerse dentro de ciertos límites, significa ser capaz de persuadir. Por eso Πειθώ se convirtió en una diosa ateninense con su propio templo.[2] La correspondiente τέχνη, es decir, el arte de representar persuasivamente su propio aspecto, era el arte de la retórica. Ésa es la conexión originaria entre retórica y política. La auténtica τέχνη πολιτική no es dominar el arte, sino «persuadir», πείθεσθαι. Aquí se muestra la δόξα en su auténtica figura: de ninguna manera es una opinión no vinculante, infundada, por más que Platón primeramente quisiera convertirla en esto, sino que es la expresión del δοκεῖ μοι[A]. A diferencia del φαίνεσθαι[B] aquí se muestra solamente un aspecto, no el todo; pero este aspecto de ninguna manera es apariencia.

Platón abre el abismo entre φαίνεται –se muestra en general (absolutamente)– y δοκεῖ μοι: me parece, éste es el aspecto que se me muestra. Políticamente, esto significa absolutizar el aspecto de la propia δόξα como «fenómeno» (universalmente válido). Este peligro se da ya en el πείθεσθαι que pertenece a la δόξα; quien quiere mostrar más que su aspecto, se convierte en demagogo o (platónicamente) en tirano. El *Gorgias* es, propiamente, el diálogo entre demagogos y tiranos.

La duda de la filosofía moderna surge cuando se toma conciencia de que el λόγος platónico es un tirano, puesto que afirma que el aspecto es ya el fenómeno total. Como se vivía en la ilusión de que a los sentidos humanos podían mostrárseles más que aspectos, se cayó en la desconfianza primero de las percepciones sensibles y luego de las «verdades de la razón». El relativismo moderno podía haber sido la disolución de todas las «verdades» incondicionales y universales en δόξαι justificadas, en aspectos, si no se hubiesen desacreditado estos aspectos de una vez por todas, de manera que ahora cada uno cree que su ocurrencia (no su «aspecto», que es «objetivamente» verificable) es tan verdadera como todo lo demás.

A [dokei moi], me parece.
B [phainesthai], aparecer.

Entre las alegrías de la pluralidad se halla el hecho de que el mundo nunca se muestra a dos hombres bajo aspectos exactamente iguales. La mayor parte del auténtico πολιτεύειν es el vivo comunicarse recíproco de la δόξα, el incesante ir y venir. Hacerse valer en este estar con y en contra es el ἀριστεύειν. Pericles, al que tanto desprecia Platón en el *Gorgias*, quería que el φιλοκαλοῦμεν καὶ φιλόσοφοῦμεν[A] fuera todavía una sustancia viva del πολιτεύειν, y no que acuñara a éste desde fuera con sus categorías de τὸ καλὸν y τὸ σοφόν.[3] Ni el hombre es la medida de todas las cosas, ni Dios es la medida de las cosas humanas, ni las cosas son la medida de los hombres. Lo que nos condiciona es el hecho de la pluralidad como tal, y eso no significa que nos condicionemos recíprocamente como en la «humanidad socializada» de Marx; precisamente esto es la perversión del condicionamiento por la pluralidad. Pero con ello cae por su base la «pretensión» de la norma en general, tal como sucede en Heidegger.

[21]

Se olvida mayormente que Aristóteles no creía dar dos definiciones diferentes de hombre cuando lo caracterizaba como λόγον ἔχων y como ζῷον πολιτικόν. Πολιτεύειν, que propiamente era una convivencia humana, por ser libre y voluntaria, para Aristóteles consistía esencialmente en el λέγειν, hablar entre sí y hablar realmente, lo cual implica hacerlo «racionalmente» y no en forma de un entenderse a lo bárbaro. Y eso sólo podía producirse bajo las condiciones de la πόλις.

A partir de este hablar sobre algo con la mirada puesta en algo, o, más exactamente, decir algo de cara a algo: λέγειν τι κατά τινος, se desarrolló por primera vez el διαλέγειν filosófico: comentar una cosa consigo mismo, αὐτὸς αὑτῷ (Platón), o comentar uno con un segundo. Esto es apolítico porque excluye una pluralidad. Entre λέγειν y διαλέγειν está el λόγος didáctico de Platón, en el que uno se dirige a una pluralidad. A eso se contrapone a su vez el πείθειν retórico: el

A [philokalumen kai philosophumen], amamos lo bello, y amamos la sabiduría.

διδάσκειν desarrolla lo encontrado en el διαλέγειν y lo hace accesible a un número mayor de hombres. El πείθειν es un λέγειν κατά τινος, que se aísla de la multitud, en la que había tenido su voz como λέγειν con su específico κατά; ahora se sitúa frente a la multitud y se presenta a sí mismo con su aspecto peculiar para conseguir la persuasión.

[22]

Sobre la duda: el principio de la filosofía y la ciencia moderna no es la duda, sino la desconfianza. Duda es el escindirse en dos que se da en todo pensamiento auténtico, en un pensamiento que quiera mantenerse consciente de la pluralidad del ser humano. La duda mantiene constantemente abierta la otra parte, la parte del otro; se encuentra en la soledad y sólo en ella es la representación del otro absolutamente necesaria; la duda es el αὐτὸς αὑτῷ, que se ha convertido en monólogo, el diálogo consigo mismo, por cuanto «yo» tengo que ser también otro.

«De omnibus dubitandum» como lema de toda una filosofía nada tiene que ver con este pensamiento dubitante, dialogístico, desdoblado, sino que descansa en la desconfianza de la posibilidad de conocimiento en general. La expresión decisiva de la «duda» cartesiana es la sospecha de que, en lugar de la providencia divina, hay un genio maligno que se burla de nosotros. Esta desconfianza, muy estrechamente relacionada con la desconfianza de la verdad de las percepciones sensibles y, en consecuencia, de la posibilidad de conocer lo puramente dado, es el polo opuesto por completo a la confianza en Dios («faith» y no «belief»)[A].

A Fe y no creencia.

Cuaderno XVII

Julio de 1953 – agosto de 1953

Cuaderno XVII

Julio de 1953

[1] a [16] 385

Notas 994

Agosto de 1953

[17] a [30] 398

Notas 998

Índice de temas 870

Julio de 1953

[1] *Julio de 1953.*

Lo que diferenciaba a los griegos de los bárbaros era que su convivencia se desarrollaba bajo la modalidad del hablar entre sí y no bajo la forma del ser dominados. Πολιτεύειν significa regular todos los asuntos en la conversación, λόγον ἔχον. Πολιτικόν y λόγον ἔχον son lo mismo. Ésta es la libertad griega. Es esencialmente intrapolítica; πολιτεύειν tiene su límite en la política exterior, sobre todo frente a los bárbaros, donde está en juego la violencia. Las guerras internas de Grecia son para Platón guerras civiles, que propiamente no deberían existir. La política termina, pero no comienza, donde «habla» la violencia; en consecuencia, está limitada desde dentro por el dominio de los esclavos, que descansa en la violencia. La libertad griega se mantenía entre la δουλεία de los esclavos, en la que se funda y que suplanta la esclavitud bajo las ἀναγκαῖα, y la δουλεία de los bárbaros circundantes: «una franja de tierra fértil entre la arena y las rocas».[1] El desprecio que Platón muestra frente a la política corresponde a su menosprecio del discurso y, sólo secundariamente, de la acción como una actividad, que es οὗ ἕνεκα[A], o sea, no autónoma.

Ser esclavo se muestra primero en la vida ἄνευ λόγου[B] (sin palabras), y no precisamente en ser dominado y obedecer. Esto aparece con claridad en la descripción que Platón hace de los médicos de esclavos: también los libres tienen que obedecer a los médicos, pero sólo cuan-

A [hu heneka], por, por mor de...
B [aneu logu], sin palabras, mudo.

do éstos han hablado con ellos. Por tanto, la libertad (ἐλευθερία) no es: ni estar libre de tener que obedecer el mandato, ni la autonomía (en la que la convierte Platón), sino la vida bajo la modalidad del hablar entre sí. Quien está forzado por la necesidad no deja de ser ἐλεύθερος; por tanto, el gobierno de los tiranos para muchos griegos no es lo mismo que para nosotros; no esclaviza como el despotismo oriental.

[2]

Goethe: «El medio más seguro de rehuir el mundo es el arte, y no hay otra manera más segura de unirse con él que la del arte».[1] (Tiranía = aislamiento y «human artifice».)

[3]

La prueba contundente del origen político de la doctrina del infierno es que en ambos casos, en Platón y el cristianismo, esa doctrina se opone y contradice palmariamente la doctrina propiamente proclamada. En Platón contradice el mito de la caverna y la doctrina de la mortalidad del cuerpo y la inmortalidad del alma; y en el cristianismo contradice el mensaje de Cristo, que trae redención de la muerte y del pecado.

En ambos casos se exige que la multitud crea exactamente lo contrario de lo que se tiene por verdadero. Secularización significa políticamente que eso ya no es posible.

[4] *Palenville*[A]

Las cuatro maneras de hablar entre sí:

1. Revelarse, que se produce ya en la mención del propio nombre. Decimos quiénes somos; quién es uno sólo puede revelarse en el

A Véase el volumen de notas, p. 955.

decir. Pero un nombre se recibe: por primera vez los otros hacen a uno unívoco, lo fijan [el nombre], lo identifican; cada vez que decimos quién somos repetimos esta fijación inequívoca. Cada vez que nos retiramos, caemos en la ambigüedad de la soledad: perdemos nuestro nombre.

2. Mandar: la palabra de Dios: él dijo: hágase la luz, y se hizo la luz. Dios promulgó el decá-logo: las diez palabras = mandamientos. Hablar es el comienzo de una acción en el sentido de un hacer surgir: incitamos a otros a que hagan algo.

3. En el fondo, esta segunda manera descansa en que hay algo común entre los hombres, algo sobre lo que se habla actuando. Esto es más originario que lo anterior, a no ser que pensemos a Dios como el que manda y al hombre como el que obedece. El hablar activo fue falsificado como «religión», convirtiéndose en un mandar y obedecer. Si se entiende la acción como ejecución del mandato hablado, surge un abismo entre hablar y actuar que se identifica con el abismo entre mandar y obedecer.

4. El entre que es común se muestra distintamente a cada uno; δοκεῖ μοι = δόξα. En el hablar (sólo en él) revelo mi δόξα. Esto es tanto mi parte de mundo como la manera en que el mundo entero aparece desde mi posición. En el oír experimento el mundo, a saber, experimento cómo aparece el mundo desde la posición de otros. En cada δόξα se muestra algo de mundo. No se trata simplemente de opinión. Y el mundo se muestra solamente en forma de δόξα.

Cuando no nos limitamos a mostrar nuestra δόξα, sino que queremos forzar a los otros a que la acepten como la única posible, incurrimos en tiranía. Lo cual sólo es posible por la violencia.

La δόξα se da siempre en un con y contra: uno con y contra los otros, un pueblo con y contra los otros.

[5]

Sobre la historia: es un prejuicio entender la historia desde la tradición judeocristiana. El prejuicio procede de la interpretación de la

historia como acontecer, a diferencia del registro de las acciones de los hombres (πράγματα), y fortalece esta interpretación[A]. Esa historia «pragmática» comienza con Homero. Es elogio, alabanza, un mantener firme el κλέος[B]; su diosa es Clío, de κλείω, que anuncia el κλέος. La alabanza de la fama de las acciones era necesaria porque éstas pasan como el humo; no tienen otro lugar de permanencia en la tierra que el recuerdo de los hombres; son lo más frágil de todo, lo más caduco, más pasajero todavía que los hombres mismos. Homero canta las gestas de los famosos, pero no un acontecer que de suyo esté lleno de sentido o sea absurdo.

Igualmente, Píndaro ensalza las gestas de los vencedores en los Juegos Olímpicos. De esta alabanza originariamente poética permaneció en la historiografía el hecho de que ésta, como escritura, salva y justifica necesariamente; en esto puede verse en qué medida la gloria y el elogio son sus fuentes originarias.

Por primera vez, en Herodoto, que tiene el concepto de lo bárbaro, o sea, de lo heleno, a partir de las gestas sale un pueblo. Lo que funda el pueblo de los griegos no es la polis, no es la fundación de la ciudad, ni un acontecer, sino que [son] propiamente las acciones, πράγματα, a través de las cuales las generaciones posteriores se distinguen de otros pueblos en cuanto las recuerdan. Con ello la fama se hace más fiable, menos perecedera, más palpable: surge la llamada realidad histórica como lugar humano para la fama del individuo. Ése es el pueblo.

El otro aspecto de la cosa es el siguiente: para los griegos ποιεῖν y παθεῖν iban juntos: donde uno hace algo hay siempre otro que padece algo. Ambas cosas van unidas. En consecuencia, los πράγματα abarcan de antemano tanto los παθήματα[C] como los ποιήματα[D], tanto las acciones como los padecimientos de Odiseo. La fama de un hombre consiste en la forma en que hace y padece; ambas cosas juntas son su πρᾶγμα. De éste trata la historia acerca de él.

A En el original dice: el prejuicio surge de (y se fortalece por) la interpretación.
B [kleos], rumor, noticia, fama; [kleio], yo alabo.
C [pathemata], padecimientos (plural de πάθημα [pathema]).
D [poiemata], cosas hechas, productos (plural de ποίημα [poiema]).

En Herodoto y en Tucídides la historia se convierte en narración y en recuerdo laudatorio; el recuerdo mismo es ya alabanza, pues lo carente de importancia y de fama no es digno de recuerdo. En los autores mencionados, la historia pasa a ser el «acontecer» de un pueblo en el que son posibles y se siguen recordando tales acciones y pasiones, a la manera como las relata Homero.

En Judea el pueblo no nace de las acciones de los héroes, sino de la sucesión de generaciones y de la acción creadora de Dios, es decir, la sucesión de generaciones se remonta en definitiva a la acción creadora de Dios. Aquí hay acontecer de antemano: es la acción de Dios que «sucede» solamente para los hombres, que se manifiesta en las palabras de los mandamientos divinos, y en la que las acciones se disuelven en obediencia o desobediencia. Pero la acción y la pasión como tal no son dignas de fama y alabanza, no son historia. La historia es la acción de Dios y la reacción del hombre. Así es también la historia en el mundo cristiano. Es común a ambos, judíos y cristianos, el hecho de que no ven ningún sentido en la actuación puramente mundana, profana.

En la moderna concepción de la historia está revuelto todo a tontas y a locas. Por una parte, sólo se quiere lo «intramundano», pero esto no tiene ningún «sentido», las acciones y los padecimientos de los hombres mismos necesitan de un factor que actúe tras sus espaldas. Los judíos y los cristianos sabían muy bien por qué no les importaba la interpretación de la historia profana: con la mejor voluntad no podía leerse en ella un acontecer tal como ellos lo querían y conocían. Bajo esta perspectiva lo pragmático de la historia no tiene ningún sentido; posee solamente fuerza esclarecedora. La acción y la pasión de un hombre, de Odiseo, de Aquiles, de Edipo, de Antígona, de Pericles, etc., no cambian el mundo, ni le dan un sentido mayor; se limitan a iluminar. Hoy en día vemos aún a la luz de su fama.

[6]

La solución del enigma que tanto inquietaba a Burckhardt, el de por qué razón en la polis, a pesar de sus rasgos tiránicos y su despreo-

cupación frente a lo privado, se pudieron formar tantas y tan extraordinarias individualidades, se resuelve con facilidad si entendemos adecuadamente la δόξα, el δοκεῖ μοι, y la mantenemos unida con el ἀγών[A]. La libertad griega era la coacción de la polis a la δόξα, a decir articuladamente lo que a uno le parece en la particularidad del aspecto y someterlo a discusión (cf. la prohibición de comportarse neutralmente en la formación de partidos dictada por Solón).[1] Esta δόξα, este aspecto particular, que se me ofrece en la particularidad que yo soy, comparada con todas las demás y en unidad con ellas, sólo puede desarrollarse en la comunicación, en el hecho de que se me entienda y en la disputa con los demás. Todo esto se produce bajo la forma del ἀγών y del ἀριστεύειν; por tanto, lleva al individuo precisamente en cuanto «individual» a su posición, y lo desarrolla a la vez para alcanzar su máxima capacidad de rendimiento, para llegar a ser ἄριστος. Precisamente como particular, como individuo, tengo necesidad de los otros, entre los cuales logro mi posición y rango.

[7]

Heidegger comenta con orgullo: «La gente dice que Heidegger es un zorro». La verdadera historia del zorro Heidegger es la siguiente:

Había una vez un zorro tan carente de astucia que no sólo caía constantemente en las trampas sino que estaba incluso incapacitado para distinguir entre lo que era una trampa y lo que no lo era. Ese zorro tenía además un defecto, su pellejo no estaba bien hecho, de modo que carecía por completo de la protección natural contra las inclemencias de la vida de los zorros. Una vez que este zorro hubo correteado durante toda su juventud por las trampas de otra gente y no le quedaba ya un trozo de piel sano, decidió retirarse enteramente de la vida de los zorros y se puso manos a la obra en la construcción de su zorrera. En su espeluznante desconocimiento de qué es y qué no es una trampa, y su increíble experiencia con las trampas, lle-

A [agon], contienda.

gó a un pensamiento completamente nuevo e inaudito entre los zorros. Se construyó una trampa como madriguera y se metió en ella, la hizo pasar por una construcción normal (no por astucia, sino porque siempre había considerado las trampas de otros como sus madrigueras), pero decidió ser inteligente a su manera y preparar la trampa construida por él, que estaba hecha sólo a su medida, para que pudiese ser también una trampa para otros. Esto indicaba de nuevo un gran desconocimiento del mundo de las trampas: en su trampa no podía entrar nadie porque él estaba dentro. Esto le dio rabia; sabemos en definitiva que todos los zorros, a pesar de su astucia, caen en trampas. ¿Por qué una trampa para zorros, construida por el más experto de todos ellos, no había de ser tan eficaz como las trampas preparadas por los hombres cazadores? Sin duda, porque la trampa no se daba a conocer con suficiente claridad. Así pues, nuestro zorro tuvo la ocurrencia de adornarla con esmero y de poner por todas partes signos diáfanos que decían con toda claridad: venid todos hacia acá, aquí hay una trampa, la más bella del mundo. A partir de ese momento, estaba completamente claro que ningún zorro podía caer en esa trampa por ignorancia. No obstante, llegaron muchos, pues la trampa servía a nuestro zorro de madriguera. Si querías visitarle en la madriguera, en su casa, tenías que acudir a su trampa. Es evidente que todos menos él podían salir de allí. Sin duda, la trampa estaba construida a su medida. Pero el zorro, que vivía en la trampa, decía con orgullo: ¡mirad cuántos vienen a mi trampa!, soy el mejor de todos los zorros. Y en ello había algo de verdad: nadie conoce tan bien las trampas como el que vive en una de ellas de por vida.[1]

[8]

Δόξα: Σοὶ μὲν ταῦτα δοκοῦντ' ἔστω, ἐμοὶ δὲ τάδε. (Athenaeus IX, 4 de Euenos. Pausan. IX, 16, 4). Según Burckhardt, I, 340: «dicho antiguo».[1]

[9]

Burckhardt, I, 355-6, llama la atención sobre el hecho de que los dioses griegos no necesitaban servidumbre:[1] sólo los hombres necesitan esclavos; los dioses estaban libres de las necesidades humanas, aunque se hallaran sometidos al destino. ¿Se relaciona esta libertad con su inmoralidad? En todo caso, los dioses griegos están caracterizados por la vida «fácil». Su existencia es ajena a la fatiga.

[10] *Cambridge*[A]

La libertad cristiana es libertad de la política. Éste es el sentido de la frase: «Dad al César lo que es del César». Tertuliano y Agustín lo entendieron muy bien.[1] Esto trajo al mundo una libertad que no existía en la antigüedad, una libertad que se alza fuera de la convivencia y que consiste en hallarse fuera de ese contexto. A partir de ahí, la libertad se hizo esencialmente negativa, libre de... Todas esas nociones son conceptos intramundanos de libertad. El «initium» y no el «liberum arbitrium [voluntatis]»[2] de Agustín es la última y suprema expresión del antiguo concepto de libertad.

Interpretamos la ἐλευθερία como libertad de la esclavitud; los griegos pensaban positivamente: ser un πολίτης, no ser esclavo. La libertad es expresada mediante el alfa privativo, por ejemplo, ἀλυπία[B], que luego definieron como «libertad del dolor».[3]

[11]

Si suponemos, como la hacían los griegos con admiración, que el sentido se muestra inmediatamente en lo sensible –y el mundo de las esculturas es la prueba más grandiosa de esto–, desaparece todo nues-

A Véase el volumen de notas, p. 995.
B [lype], sufrimiento; [a-lypia], ausencia de sufrimiento.

tro problema de historiografía subjetiva u objetiva, o bien la loca pregunta mágica de hechos y significación, debiendo notarse que a todas luces parece que la significación es lo que yo introduzco bajo los hechos. Entonces desaparece también el problema de la selección, pues en general sólo se transmite lo «elegido», a saber, «lo que da sentido». Ésta es la historiografía de Tucídides, que, siendo «objetiva», descuida con toda evidencia muchos hechos, pues estos problemas no podían estar sometidos a discusión. Los hechos no son historia, y «dar sentido» no es historia. Sólo cuando hemos destruido el nexo de sucesos en el que todo revelaba originariamente su sentido, surge el «problema moderno de la historia». Junto a esto se da, y se ha dado siempre, la acusación de que lo que sucede al hombre y lo que él hace, posiblemente no tienen ningún sentido. «Vanitas vanitatum» vanishes.[1]

[12] *Palenville*[A]

δόξα = δοκεῖ μοι = me parece así = esto es lo que en mi particularidad se muestra y esclarece = opinión. Platón había aprendido de Sócrates que quien se había hecho una δόξα a partir del δοκεῖ μοι, no por eso tenía en manera alguna una «opinión verdadera». Esto se había mostrado en que ciertamente podía decir su opinión, pero no podía «fundarla», es decir, no podía llegar al fondo de la misma. Sócrates entendía las «opiniones» mejor que quien las tenía. El filósofo era una especie de experto en opiniones, en «visiones particulares del mundo», que en todo lo particular podía descubrir su verdad específica. Así se llegó a la contraposición entre opinión y verdad. De ahí dedujo Platón, ya muy pronto, que probablemente sólo el filósofo ve la verdad, y que la verdad es una en contraposición a la multiplicidad de las opiniones. Llegó a esta última conclusión por el hecho de que no tenía la capacidad de Sócrates para distinguir las verdades particulares en medio de las habladurías aparentemente arbitrarias y contradictorias, en las cuales los hombres acostumbran a manifestar sus opiniones, ni tenía el

A Véase la parte de notas, p. 955.

amor de Sócrates a lo particular. (Parece que sólo una vez en toda la historia de la filosofía se unió este amor «político» a la multiplicidad de lo particular con la pasión por la verdad. Heinrich.)[1] Así Platón, que sin duda era capaz de llegar al fondo de la verdad de sus opiniones, hizo de la verdad lo absoluto, vinculante para todos, etc. Y descubrió entonces que eso vinculante sólo podía ser una norma formal, «trascendente».

La mayéutica de Sócrates: desatar al otro de sus propias opiniones, o γνῶθι σαυτόν.[2]

[13]

Sobre la πρᾶξις y el diálogo: la tragedia, en la que los actores apenas pueden moverse y, sobre todo, hablan mucho más exclusivamente que en el nuevo teatro, es definida en Aristóteles como μίμησις πράξεως[A] (*Poética* 6,1). La «acción externa» es «sustraída a la vista» (Burckhardt, II, 289).[1] Por más que el sufrimiento fue llevado a la escena y los trágicos no se recataban de lo más horroroso. En lugar de la «acción externa» se introduce la narración, sobre todo la del mensajero: como si el relato fuera realmente πρᾶξις. La primera transformación del acontecer en la forma indicada se produce en la *Odisea*, cuando Odiseo narra su vida a los feacios, una vez que él ha escuchado primeramente y ha llorado. En este llorar conoce lo acontecido como su βίος.

[14]

Sobre la historia: según Aristóteles, también la poesía tiene que habérselas con la πράξεις[B]. (*Poética* 4 , 1448b25) La tragedia es μίμησις … οὐκ ἀνθρώπων, ἀλλὰ πράξεων καὶ βίου καὶ εὐδαιμονία καὶ κακοδαιμονία ἐν πράξει ἐστίν … ὥστε τὰ πράγματα καὶ ὁ μῦθος τέλος τῆς τραγῳδίας (*Poética* 6, 1450a16-22).[1]

A [mimesis praxeos], imitación de una acción.
B [praxeis], nominativo plural de πρᾶξις [praxis], acción.

[15]

El trabajo se hace «racional» en Marx no por la racionalización del proceso de trabajo, sino porque pasa a ser la norma «objetiva» (medida en el tiempo de trabajo) de todas las obras, frente a los «valores de uso» y de «cambio», que son siempre subjetivos y, por tanto, oscilantes.

[16]

Aristóteles, *Rhetorica*, Libro A, primera frase: Ἡ ῥητορική ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ: «Public speaking is the counterpart of philosophical speech».[1] (Cf. Gorgias.) Ambos se refieren a ἃ κοινὰ ... ἁπάντων ἐστὶν γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης.[2]

Por tanto, la política y la filosofía se enfrentan y oponen bajo una doble manera. En primer lugar porque ambas tratan lo general, no especial, no limitado, y por causa de esta falta de limitación pueden intervenir en todos los ámbitos: πάντες (λόγοι) τρόπον τινὰ μετέχουσιν ἀμφοῖν (1354a4).[3] En segundo lugar, porque desarrollan las dos formas de hablar que se oponen y se corresponden.

Hay dos tipos de discurso retórico: τὰ δημηγορικὰ καὶ τὰ δικανικά[A]. El mejor y más político (πολιτικωτέρα) es el primero, puesto que se refiere a lo κοινότερον[B], no a cosas privadas (1354b23 ss.). Además: en la administración de justicia se juzga y decide (κρίνει) sobre cosas de otros, en el δημηγορεῖν sobre las propias (1354b29-1355a1).[4]

La retórica se refiere a περὶ τὰς πίστεις ... ἡ δὲ πίστις ἀπόδειξίς τις (1355a4-5).[5] El método es el ἐνθύμημα,[6] que es un silogismo y, por tanto, forma parte de la dialéctica. Cf. anteriormente. Así, pues, la retórica no es ἀντίστροφος[C], sino que en lo esencial es una parte de

A [ta demegorika kai ta dikanika], la política y la judicial (de acuerdo con la traducción de F. G. Sieveke).
B [koinoteron], más común.
C [antistrophos], un polo opuesto.

la dialéctica. La dialéctica tiene que habérselas con la verdad; la retórica versa sobre lo semejante a la verdad; τό τε γὰρ ἀληθὲς καὶ τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ τῆς αὐτῆς ἐστι δυνάμεως ἰδεῖν (1355a14-15).[7] Por tanto, se mantiene la prioridad del filósofo. La necesidad de la retórica surge, lo mismo que en Platón, por el hecho de que no se puede enseñar πρὸς τοὺς πολλούς[A], y ὁ κατὰ τὴν ἐπιστήμην λόγος[B] ha de poderse enseñar necesariamente (διδασκαλικός). Por eso también hemos de poder πείθειν[C] lo opuesto, ἵνα μήτε λανθάνῃ πῶς ἔχει (1355a31-32).[8] Esto es lo que hace también la dialéctica.

(sobre el λόγον ἔχων: que el λόγος ἴδιόν ἐστιν ἀνθρώπου[D], 1355b1.)

(Constantes insinuaciones contra Platón. Siempre contra el *Gorgias*, donde más claramente 1355a39, 1354b2. O bien: los médicos han de ayudar donde no pueden curar, 1355b12-13).

La retórica es definida como δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν. En cada cosa que consideramos hay algo que corresponde al πιθανόν; así para cada cosa hay dos τέχναι: διδασκαλικὴ καὶ πειστική! (1355b28).[9] Esta δύναμις tiene vigencia sobre todo para cosas donde no hay ἀκριβές[E], sino ἀμφιδοξεῖν[F]. Se trata de tener una opinión en torno a esto, en contraposición a acertar. Le corresponde el προδεδοξάσθαι, el haberse formado antes una opinión, el prejuicio (1356a8, a10).

La retórica tiene su ἔργον[G] en aquello sobre lo que nosotros βουλευόμεθα[H], y eso son las cosas que aparecen en forma tal que podrían ser también de otra manera: βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν φαινομένων ἐνδέχεσθαι ἀμφοτέρως ἔχειν (1357a4-5).[10] Para esto necesitamos un κριτής[I]. Pues las muchas cosas sobre las que la κρίσεις y la σκέψεις versan, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν ... τὰ δὲ πραττόμενα

A [pros tus pollus], a los muchos.
B [ho kata ten epistemen logos], discurso científico (según la traducción de Sieveke).
C [peithein], persuadir.
D [idion estin anthropu], propio del hombre.
E [akribes], exacto.
F [amphidoxein], tener dudas, estar indeciso.
G [ergon], tarea.
H [buleuometha], nos aconsejamos.
I [krites], juez.

πάντα τοιούτου γένους ἐστί, καὶ οὐδὲν ... ἐξ ἀνάγκης τούτων (1357a23-27).[11] Lo decisivo es que: 1. todo juicio y decisión afectan solamente a cosas no necesarias; 2. se incluyen aquí todas las actuaciones y todas las acciones; 3. pero no se incluye la «filosofía», que no se refiere al juicio y a la decisión, sino que tiene que habérselas con la evidencia necesaria. La diferencia de Platón está en que se concede que no todo es ἐξ ἀνάγκης[A]; pero que, evidentemente, esto es lo «mejor».

El πείθειν tiene que ver con el εἰκός (contra lo ἀληθές), con lo probable, que también puede ser de otra manera, con lo plausible. (1357a34-36)

(Sobre las ideas: λέγω δ' εἴδη μὲν τὰς καθ' ἕκαστον γένος ἰδίας προτάσεις, τόπους δὲ τοὺς κοινοὺς ὁμοίως πάντων [1358a31-32].[12] Por tanto, reprocha a Platón que ha confundido los τόποι con las ideas.)

Hay tres εἴδη de la retórica: ἔκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὅν; el τέλος es πρὸς ὅν, o bien [es decir, para el] oyente (1358a36 hasta 1358b1).[13]

Además: la retórica es necesaria: 1. para συμβουλεύεσθαι[B] y tiene entonces como fin lo συμφέρον y [lo] nocivo; todo esto es lo auténticamente político y «activo», y lo más cercano a la verdad, pues no afecta a ninguna cosa privada (1359b7 y 31); 2. para la administración de la justicia, tendiendo entonces a lo δίκαιον y ἄδικον; 3. y para la alabanza y el reproche, con el fin puesto entonces en lo καλὸν καὶ αἰσχρόν[C]. Esto último pasa ya (como después indicaremos) a la poesía y la historiografía (1358b8 y 21-28).

El συμβουλεύειν[D] es necesario para todo lo que ἐνδέχεται καὶ γενέσθαι καὶ μή: lo que puede suceder o no suceder (1359a30-32), y esto en concreto cuando ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως ἐφ' ἡμῖν ἐστιν, cuando el principio de los sucesos está en nosotros (a39).

Los cinco objetos del συμβουλεύεσθαι: economía, política exterior, ejército, importación y exportación, legislación (1359b21-23). Lo más esencial es la legislación: ἐν γὰρ τοῖς νόμοις ἐστὶν ἡ σωτηρία

A [es anankes], por necesidad.
B [symbuleuesthai], aconsejarse, asesorarse.
C [kalon kai aischron], lo bello y lo feo.
D [symbuleuein], aconsejar, dar consejo.

τῆς πόλεως (1360a19-20).[14] A excepción de los mejores, todos pueden perecer en sí mismos (ὑπὸ οἰκείων [a23]).

(Sobre el trabajo: es bueno guardar la medida [σωφροσύνη] y φιλεργία ἄνευ ἀνελευθερίας [1361a8].[15] Por lo demás la libertad no es mencionada entre los bienes de la εὐδαιμονία [1360b15 ss.].)

(Sobre la riqueza: τὸ πλουτεῖν ἐστιν ἐν τῷ χρῆσθαι μᾶλλον ἢ ἐν τῷ κεκτῆσθαι· καὶ γὰρ ἡ ἐνέργειά ἐστι τῶν τοιούτων καὶ ἡ χρῆσις πλοῦτος [1361a23-24].)[16]

(La envidia se refiere sobre todo a los bienes de la τύχη [1362a6].)

συμβουλεύεσθαι: se relaciona con συμφέρον, pues sólo da un consejo sobre los medios, no sobre el fin, sobre aquello que se emprende por mor de otra cosa, no sobre lo que se emprende por mor de sí mismo. Esto es lo político, donde se trata de los medios, sobre los que se debe aconsejar. Los fines los pone la filosofía.

Agosto de 1953

[17] *Agosto de 1953.*

Esencialmente hay dos clases de historia: primera y originariamente el recuerdo y el anuncio de acciones y sufrimientos, que tienden sólo a ser ensalzados y lograr fama inmortal, pues son lo más caduco. En segundo lugar, historia en el sentido de ciencia, que al final y desde el final palpa de nuevo el terreno en dirección a los principios. Para la historia la categoría central es el final, de cara a encontrar sentido; se preocupa de un proceso histórico y no de historias, etc. Esta historia se da por primera vez desde que la Edad Moderna se percibe como final y quiere volver a los principios. (Herder y Hegel.)

[18]

[Aristóteles], *Rhetorica*, cont.[1]

Pero todo lo que poseemos se hace mejor por el hecho de ser conocido, de aparecer. En efecto, es mejor ἃ μὴ λανθάνει παρόντα ἢ ἃ λανθάνει· πρὸς ἀλήθειαν γὰρ τείνει ταῦτα: lo que no se oculta cuando está presente, que lo que se oculta; pues aquello tiene la tendencia a la «verdad» (1365b14-15).

πείθειν y καλῶς συμβουλεύειν se pertenecen mutuamente (1365b23) Todos se «convencen» por el συμφέρον, συμφέρει δὲ τὸ σῶζον τὴν πολιτείαν. Este συμφέρον es κύριον, y existen tantos κύρια como πολιτεῖαι; en nuestro caso cuatro: democracia, oligarquía, aristocracia y monarquía.[2] (Es peculiar el hecho de que la tiranía pasa por ser πολιτεία; o sea, una forma no bárbara, que deja intacta la libertad griega [*Politica*, 1279a28 ss.].) Aquí se definen la democracia como el dominio por suerte, la oligarquía por propiedad, la aristocracia por παιδεία, y la monarquía como lo que se da cuando uno solo es κύριος. De esta [última] forma hay dos modalidades: βασιλεία, que es κατὰ τάξιν, de acuerdo con un orden, y τυραννίς, la ἀόριστος, que es ilimitada. El τέλος de la democracia es ἐλευθερία, el de la oligarquía πλοῦτος, el de la aristocracia παιδεία y νόμιμα[A], el de la tiranía el ejército: φυλακή. Todos estos τέλη son vistos como bienes y como justificados. Sobre la tiranía, cf. especialmente 1359b22, donde φυλακὴ τῆς χώρας[B] es uno de los cinco ámbitos principales de la política. (1365b25 hasta 1366a6)

Cometer injusticia, ἀδικεῖν, es dañar voluntariamente a alguien en contra de la ley. Hay dos clases de νόμος: ἴδιος y κοινός. λέγω δὲ ἴδιον μὲν καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται [por tanto, ¿se desarrolla el πολιτεύεσθαι por primera vez después de la legislación?, H. A.], κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ: la ley que es aceptada por todos y, en consecuencia, no debe preceptuarse en especial para la polis (1368b6-9).[3] Esto significa también: κατὰ φύσιν[C] (1373b6).

A [nomima], costumbres, usos.
B [phylake tes choras], defensa del país.
C [kata physin], de acuerdo con la naturaleza.

En toda acción está como base una de las siguientes siete αἰτίαι[A]: τύχη-φύσις-βία-ἔθος-λογισμός-θυμός-ἐπιθυμία (1396a6-7).[4] Sólo el λογισμός actúa de acuerdo con el συμφέρειν (1369b8). Pero la violencia, βία, es παρὰ φύσιν[B], porque, a diferencia de todas las otras, es πρὸς ἀνάγκην[C]. (1370a9-16)

(Sobre el θαυμάζειν: se relaciona con μανθάνειν, ambos son ἡδύ[D]: en el θαυμάζειν está contenido τὸ ἐπιθυμεῖν μαθεῖν [1371a31-32]).[5]

Para el ἀδικεῖν, lo mismo que para toda acción, se requiere el προαίρεσις, el propósito: ἐν γὰρ τῇ προαιρέσει ... τὸ ἀδικεῖν. (1374a11).[6]

Cap. 15:[7] un ejemplo extenso de los δύο λόγοι (1375a22 ss.).

Sobre la teoría del contrato: ἡ γὰρ συνθήκη νόμος ἐστὶν ἴδιος (por tanto, como la ley de la polis) y ὅλως αὐτὸς ὁ νόμος συνθήκη τίς ἐστιν: en general la ley misma es una especie de contrato (1376b6-10).[8]

[19]

El γνῶθι σαυτόν de Sócrates recibe dos interpretaciones. Significa, en primer lugar, conoce que tú eres solamente uno y sólo puedes tener conocimientos particulares, sabe que tú eres un hombre y no un Dios; y, en segundo lugar, sigue este particular y encuentra su verdad y con ello la tuya. Si retienes ambas cosas a la vez, tendrás verdad, verdad humana, sin imponerla a otros.

[20]

Sócrates no preguntaba a la gente para reducirla al absurdo, sino para lograr un punto de apoyo acerca de lo que les «parecía» (δοκεῖ); sólo en su propia δόξα podía estar la verdad que se les revelaba. Su méto-

A [aitiai], causas.
B [para physin], contra la naturaleza.
C [pros ananken], unido por la fuerza.
D [hedy], agradables.

do se cifraba en mostrar contradicciones y confiarse al hecho de que los hombres temen caer en contradicción consigo mismos.

[21]

La diferencia entre Platón y Aristóteles está viva todavía en la distinción entre Agustín y Tomás. ¡Qué fuerza tan tremenda tiene esta tradición!

Ha seguido siendo decisivo para la filosofía política el hecho de que ésta comenzó con el ocaso de la polis y la reacción de Platón ante la corrupción de lo político. Aristóteles intenta suavizar esto, nada más. ¿Qué aspecto habría tenido una filosofía de la política cien años antes de Platón?

[22]

Mercenarios: al final del mundo griego y del romano: la victoria de la violencia pura, separada de la obra, y las terribles guerras, que aniquilaban la lucha. El principio de lo agonal en la lucha hace posible que los combatientes se muestren como lo que son: Héctor como protector de la patria, Aquiles como héroe. La guerra aniquila a los guerreros, independientemente de la victoria y la derrota. Está en juego ya un proceso de pura violencia. Sólo la muerte en la guerra es aniquilación; la muerte en la lucha es el precio que se paga por haber vivido y ser recordado.

[23]

El infortunio que por el dominio del pensamiento de las ciencias naturales llegó a la historia no se cifra en los conceptos, sino en la idea del proceso. La evolución, es decir, el desarrollo de algo originalmente dado, es una concesión de las ciencias naturales a la realidad históri-

ca. Con ella se historizaron los procesos naturales (Darwin) y se naturalizó la historia.

La consecuencia esencial de esta naturalización consiste en que desaparecen los πράγματα y παθήματα, las acciones y la «endurance»[A] (παθεῖν: soportar; por eso Faulkner, cuando comprendió la significación de la «endurance», introdujo la pasión en la novela, que antes nunca se había dado en él.)

Además: τύχη[B] se elimina, se degrada a la condición de la casualidad, a saber, casualidad en el sentido no de lo hecho y «padecido», sino de un proceso cuyo desarrollo se ve perturbado.

[24]

Aristocracia: sin duda originariamente procede de ἀριστεύειν, ser siempre el mejor, lo cual representa ya una perversión del principio agonal, en el que no se trata de mejor y peor, sino de «to come into one's own» junto con el otro.[I] Dentro de la tolerancia absolutamente abierta de lo agonal, que no puede conocer normas absolutas, mejor y peor sólo podían llamarse victoria y derrota. Con ello, en primer lugar, lo agonal se convierte en algo inconcebiblemente despiadado, y, en segundo lugar, para aquellos que se han mostrado como ἄριστοι surge la necesidad incondicional de convertirse en una «kratie», dominación, y de protegerse de los súbditos. Y posiblemente de ahí vino una de las formas de dominación más despiadada, pues el «demos», que había sido definido como el peor, amenazaba constantemente no sólo con apoderarse del poder, sino también con liquidarlo todo. El aspecto más terrible de la democracia está en que bajo estas circunstancias no puede menos de ser el dominio de los peores.

El vicio que corresponde a la aristocracia es la envidia; y luego esta envidia hace posible la democracia.

A Padecimiento, capacidad para soportarlo.
B [tyche], destino.

Ob wohl Hegel so gemeint hätte, dass die Philosophie erst am Abend ihren Flug wage, wenn Plato u. Aristoteles im 5. statt im 4. Jahrhundert gelebt hätten? Jedenfalls ist diese Stelle entlarvend: Hegel ist nicht nur faktisch der erste "Historiker" unter den Philosophen, insofern er aus der Geschichte seine Erfahrungen bezieht, sondern auch insofern die Geschichte für ihn so zentral ist wie für Heraklitos der Logos. Er ist wirklich der Meinung, dass alles Geschehen sich in seinem Plan erst dem rückwärts gewandten Propheten erschliesst, dass es solange es geschieht das "kopflose Ungefähr" entgegenstrebender und sich paralysierender Privat-Willen ist, der jeder für sich irrelevant ist und dass erst das Ende den Plan bezeugt. Dass er dann den Abstand sich aus sich selbst vom eigenen Anfang her

[25]

¿Habría opinado Hegel que la filosofía no osa su vuelo hasta el crepúsculo[1] si Platón y Aristóteles hubiesen vivido en el siglo V y no en el IV? De todos modos, este pasaje es decisivo. De hecho, Hegel no es el primer «historiador» entre los filósofos sólo por cuanto saca sus experiencias de la historia, sino también por cuanto la historia es tan central para él como el logos para Heráclito. Piensa realmente que todo acontecer sólo se abre en su sentido al profeta que mira hacia atrás, que el acontecer, mientras acontece, es el «desolador más o menos»[2] de voluntades particulares que luchan entre sí y se paralizan (de voluntades irrelevantes las unas para las otras); y en consecuencia piensa que el acontecer por primera vez el final trae el sentido. Y el gran embuste es que luego diga que el absoluto se desarrolla desde un principio. Tal como opinan Heidegger y Heinrich [Blücher], Hegel es teólogo solamente en cuanto, según la tradición cristiana, Jesús era una especie de final de la historia veterotestamentaria, y a la vez el comienzo de la nueva historia. Pero esto es ya un pensamiento histórico muy moderno, lo cual se muestra en que nuestro cálculo del tiempo, con el nacimiento de Jesús como punto de partida (como un punto a partir del cual el tiempo se sucede infinitamente hacia el futuro y hacia el pasado) es de fecha muy reciente.

Porque Hegel no es primariamente filósofo, sino historiador, ve en la filosofía el final, o sea, padece la enfermedad profesional del historiador. En cambio, Marx quiere poner en forma consecuente un comienzo, que quita del mundo el «final» en general.

[26]

[Aristóteles], *Retórica*, cont.,[1] Libro B:

La retórica existe por mor de la κρίσις (juicio y decisión), pues tanto συμβουλή como δίκη son una κρίσις (1377b21)[A].

A Cf., en el texto nº [16], los extractos de Aristóteles, *Rethorica*, libro A, 1358b ss.

Sobre el λέγειν: siempre hay que τῷ λόγῳ προκολάζειν (1380b19-20), castigar previamente con la palabra, pues entonces incluso los esclavos sufren menos por el castigo.

Sobre el infierno: no guardamos rencor hacia personas que han muerto, pues lo peor (ἔσχατον) les ha sucedido ya, y ellas ya no pueden padecer (ἀλγεῖν) (1380b25-27).

(Contra el «vivir de otros» [1381a22-24]: incluso los labradores y los αὐτουργοί, que viven del trabajo de sus manos, ¿son alabados como δίκαιοι? Cf.)[2]

Sobre la envidia, el vicio nacional: capítulo 10. Οἱ μεγάλα πράττοντες καὶ οἱ εὐτυχοῦντες φθονεροί εἰσιν [!] ... καὶ οἱ φιλότιμοι φθονερώτεροι τῶν ἀφιλοτίμων (1387b28-32).[3]

1391b7-17: ἡ τῶν πιθανῶν λόγων χρῆσις πρὸς κρίσιν ἐστί (περὶ ὧν γὰρ ἴσμεν καὶ κεκρίκαμεν οὐδὲν ἔτι δεῖ λόγου ... ὃν γὰρ δεῖ πεῖσαι, οὗτός ἐστιν ... κριτής) ... ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἀγῶσιν: el uso de palabras persuasivas se requiere para la decisión, pues lo que sabemos y hemos decidido no necesita ninguna palabra más.[4] Aquí comienza el mutismo (y la violencia, si éste se mezcla en la acción). Éste es el peligro de la ciencia y del fanatismo en política (haber decidido no ser accesible).

1393a14-15: hay tres ἀγαθά: τὸ συμφέρον - τὸ καλόν - τὸ δίκαιον, que pueden designarse como τέλη del discurso.[5] (Les corresponde: aconsejar, alabar, juzgar.)

1395b13-14: ἦθος δὲ ἔχουσιν οἱ λόγοι ἐν ὅσοις δήλη ἡ προαίρεσις: las palabras tienen un ethos en la medida en que está claro el propósito [intención, orientación].[6]

Rhetorica: Libro C: ὅλης οὔσης πρὸς δόξαν: [la retórica] está dirigida enteramente a la opinión: 1404a1.

[27]

Palenville
Me hace gestos la lejanía tras las colinas congregadas,
y se abre paso la distancia brillando como luna
en la noche.»[1]

[28]

Roma: sin duda, los romanos asumieron muy pronto la procedencia de Troya. Con ello no sólo se posesionaron del vínculo que a partir de ese momento había de unirlos indisolublemente a Grecia, sino que además hicieron propias con tremenda exactitud las dos experiencias que los griegos mismos no interpretaron, y que en Homero están insinuadas solamente. Lo primero y decisivo es el hecho de la colonización, una experiencia general de los griegos, la cual, sin embargo, sólo en los romanos se condensó hasta convertirse en la fundación como el constituir un principio, de modo que a partir de entonces Roma, «Roma condita», podía determinarlo todo, desde el cálculo del tiempo hasta la «concepción del mundo». Lo segundo es el hecho de que la figura de Héctor, a saber, lo propiamente «patriótico», el que lucha por «sus altares domésticos» (por la familia, por el hijo, etc.), pudo hacerse central frente a la figura de Aquiles, que está solo, realiza acciones, cosecha fama inmortal, etc. Propiamente, Héctor es ya un héroe romano; en tal medida los héroes romanos se equiparan a Héctor.

[29]

Agradecemos la historia universal a los griegos y a su don de comprender, es decir, de poder ver el mundo desde otro δοκεῖμοι distinto del propio, de forma solamente indirecta. De ahí no sale ni de lejos una historia universal, sólo salen las acciones de todos los pueblos dominadores. Por primera vez cuando los romanos asumieron la herencia y penetraron conscientemente el mundo con espíritu griego, y se vieron abocados ellos mismos a la comprensión del espíritu griego (para el dominio de los reinos de los diadocos), se pudo llegar a una historia universal, pudo Polibio[1] empezar a escribir.

[30]

Privado-público: vida privada es originariamente «vida pobre». Es una vida despojada de la δόξα, no del δοκεῖ μοι, pero sí del puesto que tiene en el mundo como δόξα entre δόξαι. Así, originariamente, entre los griegos lo privado es algo así como lo apolítico,[1] lo «carente de Estado». Con ello perece tanto la posibilidad de la verdad particular (a saber, entre los muchos), como la conciencia de que la verdad es esencialmente particular, a saber, lo que se me muestra en su desocultación. Por tanto, una «suerte» –aparentemente– para los filósofos, que se hacen expertos de la verdad, y una desdicha en todo caso para la multitud, que se queda sin ningún acceso a la verdad, pues ésta sólo puede desarrollar la δόξα a partir del δοκεῖ μοι en medio del estar juntos. Al filósofo le basta la «representación».

Cuaderno XVIII

Agosto de 1953 – septiembre de 1953

Cuaderno XVIII

Agosto de 1953
[1] a [16] 411
Notas 1001

Septiembre de 1953
[17] a [32] 418
Notas 1002

Índice de temas 870

Agosto de 1953

[1] *Palenville.*[A] *Agosto del 53*

Platón y Aristóteles caracterizan el final de la filosofía griega bajo las condiciones de la polis que decae. Únicamente así puede entenderse no sólo su filosofía política, sino también su filosofía entera, con inclusión de la teoría de las ideas y del «bios theoretikos». Su pregunta fundamental es: ¿cómo puede el hombre vivir sin polis?; o bien: ¿cómo puede reorganizarse la polis de modo que en ella sea posible vivir fuera de ella? Y esto se convirtió luego en la actitud fundamental de toda filosofía política.

[2]

Sobre la creación frente a la ἀρχή y al «initium»: sólo porque los griegos no conocían un creador del mundo, ἄρχειν pudo llamarse «comenzar» y «dominar». En todo caso, esto apunta al hecho de que el comienzo sólo es posible y se pone dentro de un mundo (¿eterno?) previamente dado. La palabra[1] de Agustín está pensada en griego, no en hebreo. El hombre llega al mundo como un comienzo. La creación presupone un comienzo independiente del hombre. El motor inmóvil de Aristóteles es solamente un demiurgo, que pone en movimiento lo que no se mueve; es una salida que evita precisamente la creación.

A Véase el volumen de notas, p. 955.

[3]

La poesía es extracto condensado
y protege al núcleo del pensar malvado.
La cáscara, cuando el núcleo ha estallado,
muestra al mundo el interior concentrado.[1]

[4]

Sobre el valor: el valor es un concepto puramente social y no económico. Económicamente hay tan sólo precios; por primera vez la sociedad fija el valor y convierte todas las cosas en valores.

[5]

Sobre la tradición: «Junto a toda la materia del saber de la tierra se afirma como un acorde fundamental, que suena una y otra vez, la historia del mundo antiguo, es decir, de todos aquellos pueblos cuya vida ha desembocado en la nuestra».[1]

[6]

Dominio y trabajo: en cuanto el dominio se experimentó originariamente a partir del dominio sobre esclavos, dominar tiene en sí un origen «totalitario». Sin embargo, precisamente allí parecía tan separado de la política, que había de hacer posible la política = πολιτεύειν. En el tiempo de la apolítica[1] del siglo IV el πολιτεύειν se convertirá en el φιλοσοφεῖν. Por primera vez ahora la política se identifica con el dominio, y con ello es relegada a un nivel más bajo de la vida, a un nivel en el que originariamente sólo estaba la satisfacción de las necesidades de la vida. A partir de allí la política se hace «materialista».

La emancipación de la clase trabajadora significa esencialmente no el dominio de las masas, sino: el hecho de que el trabajo se consideró como algo público y político. Trabajar dejó de ser una cosa privada y se convirtió en una actividad pública. Y esto significó dos cosas: 1. que la necesidad se introdujo en la acción política, o que la acción quedó vinculada a las ἀναγκαῖα; 2. que se hizo público lo esencialmente privado de la mera vida biológica, a saber, el proceso de la combustión de lo biológico, que descansa en el consumo y no es posible para el hombre sin trabajo: metabolismo con la naturaleza.

[7]

Ésta es la diferencia entre los esclavos y los vulgares: el esclavo está esclavizado a las ἀναγκαῖα, el vulgar se arruina a sí mismo por su vida azarosa (πόνος), que se asemeja ya al trabajo. (Todas las actividades; el trabajo = implica fatiga: pintores y pastores como no vulgares en comparación con el escultor y el agricultor.) Los hombres vulgares no están sometidos al dominio, pero tampoco han de ser ciudadanos. Son libres en el sentido negativo: nadie domina sobre ellos; pero no lo son en el [sentido] positivo del ser-libre. La tiranía es el dominio sobre los vulgares. Todas las llamadas libertades como libertades de ... son libertades vulgares, ser libre del para algo, a saber, la obra. Libertad en el sentido esencial es: λόγον ἔχων .

El prejuicio contra los vulgares es el auténtico signo de la aristocracia. La especialización impide el ἀεὶ ἀριστεύειν[A], a saber, ser el mejor siempre y en todo, y así es el auténtico principio opuesto a la παιδεία.

Pero nada tiene que ver con éste el «prejuicio» frente al trabajo; es mucho más originario y lleva en sí un elemento de miedo cerval. En el trabajo hay una necesidad de la naturaleza, lo mismo que en el parto; de ahí también la frecuencia con que se usa la misma palabra.

A [aei aristeuein], sobresalir siempre.

[8]

Sobre la constitución mixta, véase Cicerón.[1] Ya Tucídides considera que lo mejor es la mezcla moderada de oligarquía y democracia: VIII, 97.[2]

[9]

La herencia más preñada de consecuencias que la antigüedad posterior legó a la religiosidad europea fue el alejandrinismo, que incluye: 1. su concepto de lo clásico, la selección de determinados autores que se han de conocer particularmente, o sea, el canon, que es sólo una forma de clasicismo; 2. el fanatismo, que dominaba entre las escuelas de filósofos, donde había surgido ya el dogma, es decir, la δόξα convertida en dogma, es decir, propiamente la verdad platónica.

[10]

Animal laborans corresponde al animal rationale, no al ζῷον λόγον ἔχον. La fuerza de trabajo, lo mismo que la ratio, radica en nosotros, mientras que la palabra está inmediatamente en el mundo, se refiere al mundo y perece cuando se dirige sólo a nosotros mismos. Incluso el pensamiento necesita el diálogo de la soledad y se escinde. El trabajo y la razón son enteramente subjetivos. Esta subjetivación puede constatarse por doquier, más claramente cuando el lenguaje se convierte en razón y la ley del límite entre hombres pasa a ser la ley interior. En esta interiorización se produce la despolitización del hombre, que ahora en el entre ve solamente al enemigo del interior, del hombre auténtico. Vence lo «privado» sobre lo público.

Der Akkusativ der Gewalt wie der der Liebe zerstört das Zwischen, vermittelt oder verbrennt es, macht den Anderen stumpflos, beraubt sich selbst des Fliegens. Dagegen entsteht der Dativ des Sagens und Spielens, der das Zwischen beschützt, im Zwischen sich bewegt. Dann gibt es noch den Akkusativ des singenden Gedichts, das der Bewegung ohne irgend etwas zu beschützen aus dem Zwischen seine Relationen löst und erlöst. Wenn die Dichtung, und nicht die Philosophie, vielleicht, ist Rettung da.

=

Wir verstehen einander persönlich nur im einen Zwischen, durch diese Welt und um der Welt willen. Wenn wir einander direkt, unvermittelt, ohne Bezug auf ein Zwischen uns Gegenwärtiges Gemeinsames verstehen, lieben wir.

=

[11]

El acusativo de la violencia, lo mismo que del amor, destruye el entre, lo aniquila o lo quema, deja al otro desprotegido, y se despoja a sí mismo de protección. Se le contrapone el dativo del decir y hablar, que confirma el entre y se mueve en el entre. Y existe también el acusativo del canto poético, que desliga y redime lo cantado del entre y sus relaciones, sin confirmar cosa alguna. Está presente la salvación cuando la que absolutiza es la poesía y no la filosofía.

[12]

Normalmente nos entendemos los unos con los otros sólo en un entre, a través del mundo y por mor del mundo. Cuando nos entendemos directamente, sin mediación, sin referencia a un algo común que está entre nosotros, entonces amamos.

[13]

La sociedad moderna ha despojado al trabajo de la fatiga y ha hecho indoloro el parto. Pero con ello no se ha eliminado lo coactivo en la vida humana, se ha eliminado tan sólo su «síntoma», su indicación manifiesta, que es patente para todos. Desde entonces, ya no podemos distinguir entre coacción y libertad, pues la coacción ya no se manifiesta como fatiga y dolor. Así, somos forzados y ni siquiera lo notamos.

[14]

τίς γάρ, τίς ἀνὴρ πλέον
τᾶς εὐδαιμονίας φέρει
ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν
καὶ δόξαντ᾽ ἀποκλῖναι;[1]

1. εὐδαιμονία y δόξα se pertenecen mutuamente.
2. δοκεῖν no es subjetivo, pues entonces no sería comprensible el ἀποκλῖναι, el giro subjetivo de lo que aparece parcialmente.

[15]

Conexión entre política y poesía: la poesía griega se ha hecho clásica sólo porque los griegos experimentaron originariamente toda acción en su caducidad y, por eso, tenían que eternizar esa especie de «grandeza». Los romanos, que no entendían la acción en el sentido de la empresa transitoria y de la aventura, sino como la fundación permanente de las ciudades y su conservación obligatoria, no necesitaban ninguna poesía. Su monumento, que legaban a la posteridad, era la ciudad fundada para la eternidad. Roma misma es el Homero romano.

[16] *Wellfleet*[A]

Sólo la tradición judeo-cristiana elevó el asesinato a la condición de delito absoluto. Y lo que hizo posible eso fue el hecho de que allí el asesinato era una especie de deicidio, por cuanto el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Esta representación está ausente por completo en el mundo antiguo. En consecuencia, el «no matarás» no es la piedra angular de sus leyes.

A En agosto de 1953, H. A. estuvo en Wellfleet, Massachusetts, donde se hospedó en casa de su amiga Mary McCarthy; cf. mayores detalles el volumen de notas, p. 1002.

Septiembre de 1953

[17] *Nueva York. Septiembre de 1953.*

[Platón], *Teeteto*, ¿qué es ἐπιστήμη a diferencia de δοξα? (146)

τέχνη μαιευτική[A]: 150-1: Sócrates puede distinguir si el que «pare» sacará a la luz un εἴδωλον καὶ ψεῦδος, o bien un γόνιμόν τε καὶ ἀληθές; pero él mismo, igual que las comadronas en Atenas, es un ἄγονος σοφίας, cuando: μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν.[1]

151: ἐπιστήμη es identificado con αἴσθησις[B]. Parece que esto opinó Protágoras, 152, con el «πάντων χρημάτων μέτρον» ἄνθρωπον [cf. *Νόμοι*: ὁ θεὸς ἡμῖν πάν(των) χρημ(άτων) μέτρον] εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν.[2] Interpretación ulterior: ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί; ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ.[3]

155: Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη ...[4]

161: se disputa que τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν, que lo que le parece a uno (δόξα), también es. De ahí no se deduce en manera alguna que μέτρῳ ὄντι αὐτῷ ἑκάστῳ τῆς αὐτοῦ σοφίας, que para cada cual su propia sabiduría sea la medida.

τέχνη μαιευτική = ἡ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία.[5]

El diálogo se desplaza hacia la pregunta: εἰ ἄρα ἐστὶν ἐπιστήμη τε καὶ αἴσθησις ταὐτὸν ἢ ἕτερον (163a).[6]

172: el miedo a que la filosofía haga el ridículo en la vida pública.

187: ἐπιστήμη: no hay que buscarla en la αἴσθησις, sino en el ὅτι ποτ' ἔχει ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα: lo que el alma tiene cuando se ocupa de lo que es en relación consigo misma. Normalmente esto se llama δοξάζειν (aunque pro-

A [techne maieutike], arte mayéutica.
B [aisthesis], percepción sensible.

piamente esta ocupación es θαυμάζειν)[A] y ἡ ἀληθὴς δοξά ἐπιστήμη: «ciencia es la opinión verdadera». A lo cual replican los sofistas: ¿cómo puede uno δοξάζειν ψευδῆ[B]?

(188: εἰδέναι[C] y δοξάζειν están contrapuestos.)

En relación con ello se produce de nuevo el giro del diálogo: ¿no se trata más bien del τὸ εἶναι καὶ μή[D] y no del τὸ εἰδέναι καὶ μή εἰδέναι[E]?

[18]

Sobre esto [sobre el *Teeteto* de Platón] Aristóteles, principio de la *Metafísica*:

980a21-26: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.[1] (Por tanto, asume directamente el tema del *Teeteto* como el central de la filosofía.) συμεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις.[2] (También la conexión entre ἐπιστήμη y αἴσθησις, que conduce a la vertiente positiva.) καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὑτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων.[3] (El βίος θεωρητικός es la vida que es adecuada a este amor al ver. Aristóteles no lo dice, pero presupone que dicho amor tiene algo que ver con el querer saber. En Platón εἰδέναι significa todavía: no engañarse; por primera vez en Aristóteles pasa a ser ἐπιστήμη, ciencia.) οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν, ἀλλά καὶ μηθὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ... τῶν ἄλλων.[4] (Es decisivo que nosotros queremos «ver», sin utilizarlo o necesitarlo para la acción. Está visto ya en conexión con el fin y, por eso, se ha convertido en su propio fin. En cambio:) 982b12-13: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.[5] (Citado literalmente del *Teeteto* [155d2]; pero este θαυμάζειν ni siquiera quiere saber. Es acertado solamente que, por cuanto en la admi-

A Esta frase fue incluida más tarde; los paréntesis se deben a las editoras.
B [doxazein pseude], opinar cosas falsas.
C [eidenai], saber (en el sentido de: no dejarse engañar).
D [to einai kai me], ser y no ser.
E [to eidenai kai me eidenai], saber y no saber.

ración el alma está confrontada αὐτὴ καθ' αὑτήν[A], queda arrancada junto con τὰ ὄντα del contexto intersubjetivo de la praxis y es llevada a la soledad del pensamiento, del replicar admirado, etc. Pero Aristóteles continúa:) 982b17-18: ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν.[6] (De todos modos en el sentido de la certeza de que el objeto de la admiración no puede alcanzarse con el saber. Aristóteles concluye:) b19-21: διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον, καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν[7] (y se convierte en el fundador de la ciencia «no práctica», que al final se mostró como extraordinaria y fatalmente práctica. Se comienza a investigar, a filosofar, para escapar de la ignorancia. Pero la ignorancia, de la que no se puede escapar y que se manifiesta en el θαυμάζειν –filosófico y solitario–, es la misma que se muestra en el δοκεῖν político y activo. Quizá Sócrates representa esta unión de filosofía y política, de θαυμάζειν y δοκεῖν. Aristóteles continúa para fundar la vertiente «no práctica» de su filosofía de la ciencia:) b22-24: σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων ... ἡ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι; sólo cuando se llegó a ser dueño de lo necesario, pudo comenzarse a buscar la φρόνησις. (Pues [b 24-28]) δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὕτη μόνη ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὑτῆς ἕνεκέν ἐστιν ... 983a10-13: ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία ... ἄρχονται μὲν γὰρ ... ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες ... 983a18-19: δεῖ δὲ εἰς τοὐναντίον καὶ τὸ ἄμεινον ... ἀποτελευτῆσαι.[8] (Las ciencias surgen de la admiración, pero existen a fin de conducir a algo que es contrario y mejor, y a fin de terminar en ello; las ciencias, que huyen de la ignorancia, terminan en el saber y suprimen la admiración. La filosofía se suprime a sí misma.)

A [aute kath' auten], uno mismo en relación consigo mismo, cf. p. 418.

[19]

Herodoto: sobre la historia. Primera frase: Ἡροδότου Ἁλικαρνησσέος ἱστορίης ἀπόδεξις ἥδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλεᾶ γένηται ... Este esbozo de la indagación es de Herodoto, para que no desaparezca de nuevo lo que ha surgido de los hombres en el tiempo, ni permanezcan sin gloria las grandes y admirables obras tanto de los helenos como de los bárbaros ...[1] 1. Historia es: a) lo que ha sido hallado; b)lo que tiene su origen en el hombre; c) a fin de que lo surgido no pase de nuevo; d) y lo que fue grande no quede sin gloria. [2.] Es nuevo frente a Homero el hecho de que no sólo es la grandeza el criterio al que corresponde la fama, sino también el simple surgir, γιγνόμενα, que no ha de desparecer de nuevo. Además, en total consonancia con Homero, eso ha de decirse independientemente de un pueblo, a la manera como Homero ensalza a Héctor y Aquiles. El comienzo de la historia es todo menos historia «nacional»; por el contrario, es la capacidad de ver grandeza por doquier y de entenderla, y la capacidad de sentir curiosidad por otros destinos. Compárese con el δύο λόγοι[A] de los sofistas.

En cambio, Tucídides aduce las siguientes razones: 1. (I, 1) La Guerra del Peloponeso, por su grandeza, es ἀξιολογώτατος[B]; 2. puesto que confiaba en esto desde el principio, tiene mejores fuentes en relación con dicha guerra que en lo referente a tiempos más antiguos; 3. de manera que pueden aprender aquellos que quieren τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων, pues en este futuro, de acuerdo con la naturaleza humana (κατὰ τὸ ἀνθρώπειον), ha de reflejarse de nuevo lo pasado.[2] Ahí está la contraposición absoluta a Herodoto y Homero, los cuales temen que el pasado pueda perderse irremediablemente.

A [dyo logoi], dos formas de pensar, cf. p. 379.
B [axiologotatos], muy merecedor de pensarse (superlativo).

[20]

Herodoto [sobre] las formas de Estado: III; 80-82. Hay tres formas: democracia, oligarquía = aristocracia, monarquía = tiranía.

80. Otanes[A] ataca la monarquía: ἕναμὲν ἡμέων μούναρχον μηκέτι γενέσθαι[1] = nunca debe dominar sobre nosotros uno solo, pues la monarquía está impulsada por la hybris y la envidia; la envidia es inmanente al hombre desde el principio, de modo que es característica la unión de la envidia con la hybris. Él recomienda: πλῆθος ἄρχον[B], pues tiene el mejor nombre: ἰσονομία [isonomia], y además está regido por la suerte y es ὑπεύθυνον, ha de dar cuentas; en cambio, el monarca ἀνεύθυνος, puede hacer lo que quiera; finalmente, en la isonomia (= democracia) todos los asesoramientos tienden a τὸ κοινόν.

81: Megabyzos[C] ataca la democracia por ser la consecuencia de la tiranía; pero es peor, pues el tirano εἴ τι ποιέει, γινώσκων ποιέει,[2] cosa que no puede suceder en la multitud. Propone la oligarquía, en la que se puede elegir a los ἄριστοι, y por la elección αὐτοὶ ἐνεσόμεθα, nosotros mismos estamos allí.

82: finalmente llega Darío[D] e impugna la oligarquía: en ella cada uno quiere κορυφαῖος εἶναι[E], quiere ser el antiguo κορυφαῖος εἶναι. Y allí se da una escisión entre κοινόν e ἴδια a favor de la ἴδια. Propone la μουναρχία[F] como la mejor aristocracia: ἀνδρὸς γὰρ ἑνὸς τοῦ ἀρίστου οὐδὲν ἄμεινον ἄν φανείη.[3]

83: sigue la decisión a favor de la realeza [y del rey], que inmediatamente es llamado βασιλεύς y que es nombrado por una especie de suerte. A esto replica Otanes, el defensor de la democracia: οὔτε γὰρ ἄρχειν οὔτε ἄρχεσθαι ἐθέλω.[4] Así, según la opinión de Herodoto, su

A Otanes, un noble persa al que Herodoto presenta como defensor de la democracia.
B [plethos archon], dominio de la multitud (al pie de la letra: multitud que domina).
C Megabyzos, famoso jefe del ejército de Jerjes.
D Darío I, rey persa (522-486 a. C.).
E [koryphaios einai], estar él mismo en la cúspide.
F [munarchia], dominio en solitario, monarquía (= μοναρχία).

casa era en Persia la única que merecía llamarse ἐλευθέρη[A]; νόμους οὐκ ὑπερβαίνουσα τούς Περσέων.[5]

Sobre esto compárese lo que dice Tucídides acerca de la democracia en el discurso funerario de Pericles: II, 37: el nombre de δημοκρατία se aplica a Atenas διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους, ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν.[6] Es una ἰσονομία en el sentido de Herodoto, porque μέτεστι κατὰ τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον: porque a todos corresponde lo mismo de acuerdo con las leyes en sus distinciones privadas.

40: φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.[7]

Sobre el trabajo: τὸ πένεσθαι ... διαφεύγειν ἔργῳ![8] Además: no creemos que τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ..., sino que λόγῳ πρότερον ἢ ἐπὶ ἃ δεῖ ἔργῳ ἐλθεῖν. De ahí que los atenienses se distingan por la unión de τολμᾶν y ἐκλογίζεσθαι.[9]

[21]

Centauro:

Cabalga sobre la tierra
hasta el confín de su anchura,
hasta que tus espaldas humanas
se adapten a las piernas animales.

Rodea en ti con raudo vuelo
la tierra de hombres y corceles,
a los que el dominio les corrompe todo.

Trotando como en vuelo,
estirado de cara a piernas,
sé para ellos la unidad más antigua
de hombre y animal.[1]

A [eleuthere], femenino de ἐλευθέρος, libre.

[22]

Sociedad: sin duda su origen está en la división del trabajo. Cuanto más esencial es el «oficio» o la función, con tanto mayor facilidad ha de poderse intercambiar el «funcionario». Ésta es la ley del funcionar. Toda sociedad es por definición una sociedad de funcionarios, en la que nos descansamos de las funciones y nos perdemos en las relaciones.

[23]

Roma y la tradición: es esencial el hecho de que para los romanos los antepasados en cuanto tales son los «maiores», o sea, aquellos que han fundado la ciudad y la ley. Por eso en el curso de la historia la acción pierde enteramente el sentido de comenzar y terminar (ἄρχειν y πράττειν), y se convierte en «agere», lo cual significa propiamente ser activo, actuar, para conservar lo fundado.

[24]

Conciencia: no son fundamentales los mandatos divinos ni los humanos, sino el socrático «estar en concordancia consigo mismo». De ahí brota en la lógica el principio de contradicción y en la ética el concepto de carácter. Se presupone el pensamiento como la actividad del solitario dos-en-uno. Éste es el llamado «racionalismo» de Sócrates.

[25]

«Otium» y σχολή: ambos son ocio de los negocios de Estado; ahora bien, para los griegos son lo que debe posibilitar toda política, y los romanos entienden bajo esos términos aquello hacia lo que yo huyo de la política, lo que me acoge, lo que me queda, cuando no es posible el «hacer».

[26]

Todos nuestros términos políticos son de origen griego, todos nuestros términos sociales son de origen latino. «Societas» es una confederación. De la «civitas» se distinguen la «amicitia» y la «familia».

[27]

Thomas Paine, *Sentido común*: «Society is produced by our wants, and government by our wickedness; the former promotes our happiness positively by uniting our affections, the latter negatively by restraining our vices ... Society in every state is a blessing, but government, even in its best state, is but a necessary evil».[1]

[28]

Cicerón, *De officiis*: son esenciales en la filosofía los «praecepta» para el «usus vitae» (I, 7). El tema del libro es: «praecepta ad institutionem vitae communis».[1]

Societas: «Eademque natura vi rationis hominem [conciliat] homini et ad orationis et ad vitae societatem ingenerat» (I, 12).[2] Es específico para los hombres lo que sólo se produce cuando ellos «vacui sunt necessariis negotiis curisque», a saber: 1) «cupiditas veri videndi; 2) appetitio ... ut nemini parere ... velit; 3) magnitudo animi = humanarum rerum contemptio» (I, 13).[3]

La escasa estima en que tiene a la filosofía se muestra cuando dice que «sapientia» es la virtud a la que «quasi materia ... subiecta est veritas»,[4] para ejercitarse en ella («tractare et versari») (I, 16). No obstante, «cognitio veri»[A] es lo supremo de la naturaleza humana (I, 18).

A Conocimiento de lo verdadero.

Ahora bien, ya no es virtud la que nos distrae de las «res gerendae»[A]: «Virtutis enim laus omnis in actione consistit» (I, 19).[5] (Cf. *De re publica.*)

Societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas [I, 20]: a saber, el vínculo de los hombres entre sí y la comunidad de la vida = vivir en común en la tierra = tener un mundo en común. Ambas cosas se distinguen: estamos unidos los unos con los otros y tenemos algo en común. Societas = necesitarse recíprocamente y ἀπ' ἀλλήλων[B]. «Communitas vitae»: lo que surge de allí es el «human artifice». Ambas cosas descansan en la «iustitia» y la «beneficentia» (I, 20). Ambas son «lege naturae»[C] (cf. luego).

No es así lo privado. La propiedad privada surge «aut vetere occupatione ... aut victoria aut lege».[6] (No se menciona el trabajo. Y esto a pesar de la enorme importancia de la propiedad privada en Cicerón.) El principio es: «quod cuique obtigit, id quisque teneat; e quo si quis sibi appetet, violabit ius humanae societatis» (I, 21).[7]

El fundamento de la justicia es «fides»[D] (I, 23).

Contra Platón, según el cual la filosofía y la «investigatio veri»[E] producen por sí mismos la justicia: «discendi enim studio impediti, quos tueri debent, deserunt» (I, 28).[8] O bien ellos [los filósofos] permiten la injusticia. Además: «Nihil conferunt ... nihil operae, nihil facultatum»: no añaden nada al «human artifice», ni en obras, ni en capacidades.

Guerra (violencia) y política: «Atque in re publica maxime conservanda sunt iura belli».[9] Por tanto, el derecho de guerra de ningún modo es un asunto de la política exterior. Pues de los dos «genera decertandi»[F] uno es «per disceptationem» (negociación) y el otro «per vim» (por la fuerza), y sólo el primero es «propium hominum»[G], el otro es «beluarum»[H], un mero refugio (I, 34). Pero donde hay violen-

A «Res gerendae», la acción, (al pie de la letra: las cosas que han de administrarse).
B [ap' allelon], los unos a los otros.
C «Justicia» y «beneficencia» son una «ley natural».
D Confianza, buena fe, cf. también el texto nº [32] de este cuaderno.
E Investigación de lo verdadero.
F Maneras de decisión, de la búsqueda de la decisión.
G Peculiar del hombre.
H (Peculiar) de los animales.

cia, no hay ninguna «res publica» (I, 35). Por tanto, los «iura belli» son el resto del hombre bajo la fuerza (animal); por eso, todo depende de ellos.

Societas: «Eius autem vinculum est ratio et oratio» (I, 50).[10]

«Gradus societatis»[A]: 1. «coniugium (libido procreandi)»[B]; 2. hijos; 3. una casa, y esto (no el «coniugium») es el «principium urbis et quasi seminarium rei publicae» (I, 54).[11]

Romano: «Magnum est enim eadem habere monumenta maiorum, eisdem uti sacris, sepulchra habere communia». O sea: es grande tener los mismos monumentos conmemorativos a los antepasados, utilizar los mismos santuarios y tener sepulcros comunes. Todos son objetos entre los que nos movemos (I, 55).[12]

Sobre la δόξα y la multitud: se trata de ser «in factis, non in gloria, honestus»; y esto significa ser («esse») el primero y no parecerlo («videri») (I, 65); «videri» = «ex errore imperitae multitudinis» = ser visto desde el error de la multitud inexperta. Parecer = «videri», ser visto. (O sea: en la soledad del pensamiento no puede haber un parecer, porque nadie ve, porque no somos vistos. En el estar juntos surge el parecer del ser visto como «gloria» y engaño.)

(Δόξα = opinión y gloria y apariencia. Toda verdad, si es oída por otros, se convierte en opinión y apariencia.)

«Otium» = «tranquillitas a negotiis publicis»[C]. «Nobilissimi philosophi» se refugiaron allí («perfugere»), porque no podían soportar los «mores»[D] del pueblo ni de los «principes». Son como reyes que no quieren renunciar a nada, ni obedecer a nadie, y quieren hacer uso de su libertad tal como es propia de cada uno y «vivere ut velis»[E]. Así los «potentiae cupidi»[F] y los «otiosi»[G] tienen algo en común (I, 69-70).

A Niveles de la sociedad.
B Matrimonio (tendencia a la generación).
C Ocio, descanso de las actividades públicas.
D Aquí: antojos.
E Vivir como se quiere.
F Los ávidos de poder.
G Los ociosos.

(Diferencia entre «cupiditas potentiae» y «cupiditas gloriae»: la una [afán de poder] separa al rey, la otra [= avidez de gloria] conduce a los hombres, pues la «gloria» está abocada al «videri», pero no así el poder. De ahí que el poder haya sido tenido siempre por lo más real.)

Enio[A], citado por Cicerón (I, 84), en la contraposición entre fama (personal) y seguridad (general [salus]) llega a mencionar el renombre («rumores»)[B], para contraponerle la «gloria» póstuma.

«Res publica» es lo contrapuesto a la «res familiaris» (I, 92).

De cara a la diferencia fundamental entre griegos y romanos, merece tenerse en cuenta el relato de la historia de Heracles en la encrucijada entre «voluptas» y «virtus»[C], narrado con tono reflexivo y dubitativo. Y así dice: eso no puede sucedernos a nosotros, «qui imitamur», ¿a los padres o a la multitud? (Esto en relación con la tradición como societas) I, 118. (I, 120: profesión = «genus vitae».) Sobre todo, «imitandos esse maiores»[D]. Los padres ocupan el lugar de los antepasados, son representantes de la serie de antepasados (I, 121).[13]

Sobre lo privado: a un hombre privado, que vive «aequo at pari cum civibus iure»,[14] lo llaman «bonum civem». El derecho privado se dio por primera vez en Roma (I, 124).

Ad «mores»: «Quae vero more aguntur ... de his nihil est praecipiendum» (I, 148).[15]

«De artificiis et quaestibus»; sobre producción y ganancia de dinero: I, 150: presenta una jerarquía de lo malo. En el lugar más bajo están los recaudadores de impuestos y los usureros, pues se hallan in «odiis hominum»[E]. Siguen en segundo lugar aquéllos que no venden su «ars», sino sus «operae» = esfuerzo, rendimientos de su trabajo, pues en ellos el sueldo es «auctoramentum servitutis»[F]. Viene en tercer lugar el comercio y «opifices omnes in sordida arte versantur»[G], o sea, todas

A Quinto Enio (239-169 a. C.), poeta cuya obra principal es *Annales*, una epopeya sobre la historia romana desde la llegada de Eneas.
B Habladurías hueras.
C Entre disfrute y virtud.
D Hay que imitar a los mayores.
E Odio, ser odiado por los hombres.
F Dinero por servicios.
G Todos los artesanos se ocupan de una actividad sucia.

las artes mecánicas, pues no tienen nada «ingenuum»[A]. En ellas están debajo del todo los cocineros, los carniceros, los pescadores, etc. 151: son buenas la arquitectura y la medicina. Tampoco merece gran censura el comercio al por mayor, si el dinero se invierte en una gran finca de campo. Entre todas las cosas en las que se adquiere algo, la mejor es la «agri cultura».

En el lugar más elevado están los oficios que provienen «ex communitate», no los que provienen «ex cognitione» (I, 153). Pues el máximo ocio sólo puede conducir a una «solitudo»: «ut hominem videre non possit, excedat e vita». La «cognitio» y la «contemplatio naturae» han de estar seguidas por una «actio rerum». Ésta es la «utilitas hominum».[16] Por eso también es mejor hablar que «sine eloquentia cogitare, quod cogitatio in se ipsa vertitur, eloquentia complectitur eos, quibuscum communitate iuncti sumus»: aquí el discurso es ya comunicación (I, 156).[17] Platón y Aristóteles no están en lo cierto cuando opinan (*La República* II, 369 B, *Politica* I, 1253a) que las ἀναγκαῖα, las «necessitas vitae», fuerzan a crear la «societas»; en todo caso se requiere un «socius studii»[B] (I, 158).

II, 3, 4: sólo cuando [él] no podía «agere» nada, pensaba que la forma más honrosa de deshacerse de sus «molestiae» era retirarse a la filosofía. (Casi la inversión de Platón: la política no existe en aras de la filosofía; más bien, la filosofía es el «refugium» para huir de la política.) Ésta es «oblectatio animi»[C] y «requies curarum»[D].

Tema: «Utile» y «honestum»: unidos, no pueden separarse (II, 9).

II, 11: división de los seres: muertos-vivos. Con «ratio», sin «ratio», animales. Con «ratio»: dioses y hombres; entre ambos la diferencia es más pequeña que la existente entre el hombre y el animal. Ésta es la persuasión de la antigüedad entera, incluidos los judíos. Se enfrentó a eso por primera vez la condición de criatura en los cristianos y singularmente en Francisco de Asís.

A Noble (decoroso).
B Compañero de aspiraciones, compañero de actividad.
C Agrado del espíritu.
D Relajamiento de las preocupaciones.

Sobre el trabajo: constante forma de hablar: «labore et manu»[A], por ejemplo, II, 13.

Sobre la ley: «Leges sunt inventae, quae cum omnibus semper una atque eadem voce loquerentur».[18] (La tradición anclada en la ley; el comienzo, la fundación, se sedimenta inmediatamente en la ley.)

Sócrates [Jenofonte], *Memorabilia*, II, 6, 39: sé tal como quisieras aparecer: «ut qualis haberi vellet, talis esset».[19]

El honor supremo corresponde a la «cognitio atque interpretatio iuris civilis»[B] (II, 65). (¿Es la interpretación originariamente interpretación de la ley?, es decir, ¿aplicación a casos?) De ahí que la «eloquentia» (en el juicio) sea la máxima «profesión» (II, 66).

II, 69: «mores»-«fortuna»: «mores» para ἦθος (?); «fortuna» para circunstancias. «mores» = «qualis quisque est»[C]! (II, 71).

II, 73: sacralidad de la propiedad privada, «ut suum quisque teneat». La igualdad de bienes es la mayor peste. Pues: «ut sua tenerentur, res publicae civitatesque constitutae sunt».[20] (Pero ¿cómo entonces la «salus rei publicae»[D] puede ir más allá del bien de los particulares?)

II; 74: todos los que dirigen la «res publica» han de cuidar de que «earum rerum copia sit, quae sunt [ad victum] necessariae»![21] Esto es tan evidente, que no necesita ninguna aclaración.

II, 78: la «aequitas»[E] consiste esencialmente en procurar que cada uno tenga lo suyo, ¡no en dar a cada uno lo suyo!

[29]

Sin soledad no puede haber ninguna conciencia, pues el concordar consigo mismo sólo puede realizarse en la duplicidad y disonancia de la soledad. Mas no por eso ha de ser la soledad como tal la que apor-

A Con el esfuerzo de las manos (de acuerdo con la traducción de H. Günermann).
B Conocimiento e interpretación del derecho civil.
C Tal como es cada uno.
D El bien de la comunidad.
E La justicia, en el sentido de la equidad.

te las normas por las que se rige la conciencia. Ése es el prejuicio de los filósofos. En la soledad no hay ni honor, ni valentía; y precisamente estas virtudes son las que más quebrantos dan a la conciencia, es decir, a una conciencia no cristiana.

El primer poder que la conciencia sacó del mundo fue la religión, y lo hizo no por sus normas dogmáticas y tiránicas, sino porque el verdadero «homo religiosus» no conoce la soledad; tan pronto como está solo, está con Dios, no en compañía de sí mismo. En este estar junto, en el que le llega la voz de Dios, es un alguien exactamente igual que en toda otra «sociedad». Obedece a Dios, no como se «obedece» a la propia conciencia, sino a la manera como unos hombres obedecen a otros, ya sean estos otros hombres o ángeles.

[30]

Ἄρχειν y πράττειν: una vez que se había perdido la significación originaria, en la que uno (o varios) comenzaban [ἄρχειν] y otros ayudaban en la ejecución (πράττειν), ἄρχειν se convirtió en un mandar y πράττειν pasó a ser la ejecución de los mandatos. Con ello, naturalmente, se hundió el «valor» de la πρᾶξις; ésta se hizo técnica y los agentes como obedientes se convirtieron en peones de los que mandaban. Y además se hicieron administrativos.

[31]

No es tan seguro que Marx careciera de razón cuando opinaba que el Estado había de morir. Lo auténticamente estatal y político, a saber, tomar decisiones y actuar, es desplazado más y más por lo puramente administrativo. La «humanidad socializada» necesita solamente administración; decidir y actuar están tan automatizados, que propiamente ya no se dan; en lugar de la decisión se introduce el principio de la aplicación.

[32]

Cicerón, [*De officiis*] (continuación), Libro III.
1: explica que él, solamente obligado por la fuerza («vi»), abandonó la vida pública [para] «otium persequi»[A]. Y cita a Catón (cf. *De re publica*!): «Nunquam se minus otiosum esse, quam cum otiosus, nec minus solum quam cum solus esset». E interpreta: (1) «Et in otio de negotiis cogitare et in solitudine secum loqui solitum, ut ... alterius non egeret».[1]

(2) 4: «nullum opus otii, nullum solitudines munus exstat; ex quo intelligi debet ... nec otiosum nec solum umquam fuisse».[2] Y eso está dicho como máxima alabanza, pues en ese estado ni abandonó los «negotia rei publicae» ni la «humani generis societas». Aquí está la inversión real de la filosofía: 25: «Magis est secundum naturam ... maximos labores molestiasque suscipere ... quam vivere in solitudine».[3]

23: sobre la ley: 1) lo que es «natura» = «iure gentium»[B]. Las leyes miran a («visere») la «civium coniunctionem»[C]. 2) «Naturae ratio ... est divina et humana»[D]. (Presupone todavía que la tierra es morada común de los dioses y los hombres.) 26: interés = moral; el interés más amplio = moral suprema. Ideal de la política: «Ergo unum debet esse omnibus propositum, ut eadem sit utilitas unius cuiusque et universorum; quam si ad se quisque rapiet, dissolvetur omnis humana consortio».[4]

Así Cicerón se convirtió en el manual de todos los prácticos honorables en la política, mientras que la tradición siguió el camino inverso. En él está suprimida incluso la oposición de «honestum»-«utile».

Sobre la propiedad: va más «contra naturam» robar algo, que soportar todas las iniquidades del cuerpo y del espíritu («ipsius animi»), siempre que no afecten a la justicia («quae vacent iustitia»). 28. (Por tanto: 1. la sociedad humana descansa en la propiedad y la justicia, que en general sólo puede medirse en la propiedad, en lo que

A Entregarse al ocio.
B Por derecho de gentes.
C Unión de los ciudadanos.
D La razón que mora en la naturaleza ... es divina y humana.

cada uno llama lo suyo propio; 2. y en todo caso la exigencia de esta sociedad precede a la del individuo. Así, pues, la «res privata» del romano no es su vida privada, sino su propiedad privada, de tal manera que la suma de propiedades privadas constituye el Estado. Y como consecuencia, la república fue tomada en serio como un asunto de las familias. De esa manera se da en Roma una protección de las «res privatae» mucho más eficaz que en Atenas, pero no se da la posibilidad (griega) de la vida privada. Y eso se endurece más todavía en el «otium» como un tiempo libre obligado.)

Sobre la tiranía: 32: «Nulla est enim societas nobis cum tyranis»;[5] él [el tirano] es un animal bajo figura humana y está echado del género humano.

46: «Religio et fides»: responsabilidad (?) y buena fe.

69: «Societas est enim ... latissime quidem quae pateat, omnium inter omnes».[6] «Societas» es también: ser «socio», derivado siempre de «socius» = aliado.

Sobre la ley: 69-70: «Sed nos veri iuris germanaeque iustitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbra et imaginibus utimur».[7] Curiosa inversión de Platón: sólo ha quedado el reino de las sombras, el otro es inaccesible. Y, sin embargo, se propone una división en dos esferas. Pero eso «dogmáticamente», pues la experiencia de la idea ya no se tiene por posible. Se establece dogmáticamente que estas «sombras e imágenes» [son] «ex optimis naturae et veritatis exemplis»[A]. Aquí es totalmente manifiesta la contraposición a la ley hebrea, que Dios anuncia directamente al mundo. Es evidente que en Cicerón habla la experiencia, ya mencionada en Platón, de que ningún derecho positivo puede ser justo. Esto hizo que Platón degradara las νόμοι como una dimensión de segundo rango; eso no se le ocurre a Cicerón.

Más bien, está seguro de que: 72: «iuris natura fons»[B]. Esto acarrea la identidad de «honestum» et «utile». 101: «Pervertunt homines ea, quae sunt fundamenta naturae, cum utilitatem ab honestate seiungunt».[8]

A De los mejores ejemplos de la naturaleza y la verdad.
B La naturaleza [es] fuente de la ley.

Sobre la filosofía: 77: «Haec non turpe est dubitare philosophos, quae ne rustici quidem dubitent?».[9] Por eso: ¿Qué ha hecho la filosofía en todo tiempo sino dudar de aquello que de ningún modo pone en duda el labrador?

Sobre el «imperium» (en el sentido de «dominium»): 88: «gloria debet fultum esse et benevolentia sociorum»: ha de conservarse mediante la «gloria» y la benevolencia de los confederados. No es posible distanciarse más del pensamiento político de Grecia. Aquí está puesto el fundamento para el desarrollo del estilo imperial: confederación o elevación de las otras «civitates» dentro de la república romana misma. (Constitución americana, considerar los contratos como leyes.)

104: juramento: «ius iurandum affirmatio religiosa»[A]. (Aquí religión, en ningún otro lugar. ¿Por qué? ¿Por la fuerza vinculante de los juramentos?) Quien quebranta el juramento, ofende a [la diosa] Fides (¿está aquí el origen del concepto religioso de «fides»?), que según Catón había de estar junto a Jupiter Optimus Maximus. La «Fides» del juramento sobrevive a la guerra, ha de ser «cum hoste servanda»[B] (107). 111: pues ningún vínculo es más apropiado para fijar firmemente la «fides» que el juramento: «Nullum enim vinculum ad astringendam fidem iure iurando maiores artius esse voluerunt».[10] Por tanto, los juramentos se dan por mor de la «fides» y no a la inversa. En consecuencia, el mayor delito es el engaño.

119 ss.: porque propiamemnte «honestas» y «utilitas» no pueden separarse, no hay ningún vínculo entre «voluptas» y «honestas» o «utilitas». «Honestas» y «utilitas» son humanas, la «voluptas» está fuera de ambas porque es animal.

A Un juramento [es] una promesa sagrada.
B Ha de mantenerse para con el enemigo.

Cuaderno XIX

Septiembre de 1953 – febrero de 1954

Cuaderno XIX

Septiembre de 1953
[1] a [11] 437
Notas 1008

Octubre de 1953
[12] a [22] 443
Notas 1010

Noviembre de 1953
[23] a [24] 448
Notas 1012

Enero de 1954
[25] a [32] 449
Notas 1012

Febrero de 1954
[33] a [45] 453
Notas 1013

Índice de temas 871

Septiembre de 1953

[1] *Sept. 1953*

Burocracia como dominio del nadie:[1] esto es idéntico con la muerte del Estado, por el simple hecho de que el dominio estatal invocó siempre el «dominio» intensamente personal del padre en la familia. Allí donde nadie domina, ha perdido su validez el concepto occidental de dominio.

[2]

Comprender en la política nunca significa comprender al otro (sólo el amor sin mundo «comprende» al otro), sino entender el mundo común tal como éste aparece al otro. Si hay una virtud (sabiduría) típica del político, ésta es la capacidad de ver todos los aspectos de una cosa, es decir, la capacidad de verla tal como aparece a todos los afectados.

[3]

Bajo las condiciones del desarraigo se pierden las dimensiones de la grandeza y la profundidad, que se pertenecen recíprocamente. Surge la grandeza cuando irradia la profundidad, cuando se hace sentir dentro del mundo; toda grandeza está radicada en la profundidad. Profundidad es la dimensión que llenamos mediante las «raíces» y que

experimentamos por primera vez en la grandeza. En la grandeza vemos profundidad a distancia, como algo que podemos medir. El desarraigo trae consigo la dimensión de la anchura, que en cuanto tal lleva en sí el aplanamiento como superficialidad. Pero esta dimensión es a la vez el auténtico lugar de lo público y con ello el lugar en el que ha de mostrarse la grandeza, que refiere a la profundidad.

[4]

Lo antiguo llega y de nuevo te envuelve en su cortejo
no vuelvas el corazón y no sucumbas a sus lisonjeos.
No te demores, despídete del tiempo,
guárdate el encanto y el agradecimiento,
aleja tu mirada de sus senderos.[1]

[5]

Aristóteles, *Politica*, H [Libro VII], 14, 1332:
b12: πᾶσα πολιτικὴ κοινωνία συνέστηκεν ἐξ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ...

b26: ἀναγκαῖον πάντας ὁμοίως κοινωνεῖν τοῦ κατὰ μέρος ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ...

b36: ἡ γὰρ φύσις δέδωκε τὴν αἵρεσιν ... τὸ μέν νεώτερον τὸ δὲ πρεσβύτερον, ὧν τοῖς μὲν ἄρχεσθαι πρέπει, τοῖς δ' ἄρχειν.[1]

Sobre la acción: 1333a 9: πρὸς γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ μὴ καλὸν οὐχ οὕτω διαφέρουσιν αἱ πράξεις καθ' αὑτὰς ὡς ἐν τῷ τέλει καὶ τῷ τίνος ἕνεκεν.[2] La acción no tiene ninguna dignidad en sí misma.

[6]

Sobre la idea: las ideas platónicas, concebidas originariamente como objetos de contemplación y experimentadas en la producción, se con-

vierten en estándares, reglas y «medidas» por primera vez cuando son aplicadas a la acción. Por tanto, entran ya pervertidas y desnaturalizadas en la moral y la política. Dicho de otro modo: originariamente la idea no había de ser nunca la «idea del bien», sino la idea de la cama;[1] porque se necesitaban μέτρα[A] en lo político, se «inventó» la idea del bien.

[7]

Sobre la historia: el «ardid» de Kant y Hegel, que a partir de los inconexos datos narrados establece una única conexión de sentido, de hecho no es sino la realización del proyecto de Michelet de escribir una historia de la humanidad, considerada como una unidad individual. No pudo haber sentido hasta que no sólo se eliminó la «multitudo», cuyas cualidades confusas y destructoras del sentido habían sido experimentadas por primera vez en la πόλις, sino también la pluralidad en general. En efecto, tiene sentido únicamente lo que uno solo engendra en un proceso conexo y planificado de producción. «Mezclar la historia con la filosofía» (Michelet) significa ver la historia bajo categorías donde el sentido sólo se da en el singular.[1]

[8]

Cuando Marx entendió el dominio de la clase dominante como explotación, de nuevo puso a ésta y al dominio en general en el modelo de la experiencia inicial del dominio sobre los esclavos. Por primera vez vuelven a unirse el dominio y el trabajo. Eso es lo grandioso en el concepto de explotación.

A Plural de μέτρον [metron], medida.

[9]

Marx-Nietzsche: concedamos que Dios haya creado el universo; pero el hombre, en cuanto es hombre (y no una especie animal) se ha creado a sí mismo, a través del trabajo, etc. Dios no ha creado al hombre, y el hombre es más que el universo. Por tanto, en cuanto el hombre se creó a sí mismo como hombre, es «superhombre», es decir, Dios. Esta forma de ateísmo, que es la única adecuada y la que en secreto ha sido aceptada axiomáticamente por toda la modernidad, convierte al hombre en un ser no terrestre, mucho menos terrestre de lo que el cristianismo haya intentado jamás. Éste es el ateísmo de la ciencia aplicada.

[10]

Las tres dimensiones[1] de la pluralidad:
el espacio de lo público
el espacio de lo privado
el espacio de la soledad

[11]

Platón, doctrina de las ideas, en base a la interpretación del mito de la caverna que da Heidegger:[1]

Ideas = aspecto por el que se determina qué es un árbol en cuanto árbol. Esto real es visto como «silueta» y, por tanto, como sombra. La idea de las ideas (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα[A]) = sol, que: 1. hace visibles las ideas en cuanto ideas; 2. a través de la claridad posibilita la visibilidad; 3. es el «yugo» (Platón, *Politeia*, 508a1) que mantiene unidos el ver y lo visto (508e).

A [he tu agathu idea], traducido usualmente (de manera incorrecta según Heidegger) por «la idea del bien».

Παιδεία = περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς.[2] Cuatro estadios: 1. cautiverio en la caverna y visión de las sombras. 2. Liberación en la caverna y visión del fuego artificial que hay en ella. 3. Visión de la luz natural del sol y de las ideas. Regreso a la caverna. Fuera del primer estadio de la vida en las tinieblas, se produce siempre deslumbramiento y desorientación. En el primer estadio: sombras. En el segundo: las cosas mismas; en el tercero: sus ideas y la idea de las ideas; en el cuarto: las cosas mismas como sombras.

El filósofo que regresa a la caverna es el εἰς τὸ ἀληθέστατον βλέπων (484c5 ss.).[3] Tiene que enfrentarse con: a) el deslumbramiento del que vuelve a la oscuridad desde la claridad, es decir: primero no ve en absoluto la realidad, hasta que la descubre como tenebrosa en su propia entidad; b) la lucha con los moradores de la caverna.

ἀγαθόν = lo que hace apropiado; 518c9 = τοῦ ὄντος τὸ φανότατον: lo que brilla en lo que es, lo cual sin brillo pasaría inadvertido, o sea, permanecería inservible.

Πρᾶξις: 517c4-5: ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ: que quien se dispone a actuar con lucidez, ha de ver esta («idea del bien»), lo mismo en lo privado que en lo público.

1) La praxis bajo la idea del bien es como la producción de la cama bajo la idea de cama.

2) En la caverna se da una praxis bajo la visión de algo que no hay en ella. Y eso se justifica porque también las sombras deben su visibilidad solamente al sol de la idea. Heidegger: «Quien ha de actuar en un mundo determinado por la "idea", necesita ante todo la visión de la idea».[4]

3) La misma «idea» es válida para lo público y lo privado. Se produce una moralización de la política.

4) Nacimiento de la ὁμοίωσις, de la igualación, porque algo de fuera de la caverna ha de aplicarse a la situación de la misma. Y con ello se produce la identificación de ἀλήθεια[A] con ὀρθότης[B].

A [aletheia], verdad.
B [orthotes], rectitud.

5) Luego en lo político esta idea se convierte en ley, que domina y es ejecutada por los que tienen poder.

6) Pues la «idea del bien» es πάντων ... ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία y, por eso, κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη! Es la señora que concede la verdad y la percepción de la verdad (o el ver y lo que aparece); es la fuente de la luz y la luz como fuente de ambas.[5] La causa domina porque es ἀρχή; quien comienza algo domina, o dominar (= actuar) es comenzar. La idea establece su dominio como «idea de las ideas», como sol, que otorga luz, por la que se hacen posibles el ver y el aparecer.

(Lo que aparece es bello: καλόν = ἐκφανέστατον[A]; lo que conoce es recto: ὀρθῶς.)

Para Platón tácitamente la ἰδέα, como el aspecto[B] verdadero, se contrapone siempre a la δόξα, al aspecto no verdadero. El carácter dominador de la idea procede del tercer estadio del mito de la caverna: la idea tiene que dominar los aspectos y por eso se establece como su causa y ἀρχή.

Filosofía: σοφία fuera de la caverna. Por primera vez Platón usa la palabra terminológicamente (516c2), dándole el siguiente sentido: es una σοφία μετ' ἐκεῖνα, a saber, sobre aquello que sucede en la caverna, ἐπὶ ταῦτα: hacia lo que hay más allá de la caverna.

Para Platón el θαυμάζειν propiamente es el deslumbramiento y la desorientación en lo cotidiano que de él se sigue, tal como está expuesto en el mito de la caverna.

A [ekphanestaton], lo que más irradia (lo que brilla en sumo grado).
B εἶδος [eidos], véase el texto nº [28] de este cuaderno.

Octubre de 1953

[12] *Octubre de 1953*

Cuando Platón definió la «idea de las ideas» como la «idea suprema» (y con ello como la norma absoluta), podía elegir entre lo καλόν y lo ἀγαθόν, lo bello y lo bueno. Lo καλόν es para los griegos lo ἐκφανέστατον, lo que más brilla, y su opuesto no es lo feo, sino lo que no llama la atención en la vida cotidiana, lo que no brilla y no aparece. Esto [καλόν] corresponde al ἀριστεύειν, al hacerse notar bajo todas las circunstancias, a lo distinguido, señalado y sobresaliente. Lo ἀγαθόν es lo apto, de suyo moralmente indiferente, pero referido a lo bello, lo que hace apto para destacar, la ἀρετή. Por tanto, el ἀγαθόν es siempre «práctico», está referido a algo, no es «absoluto». Lo apto (adecuado) experimenta en el uso y mide objetos de uso. Cuando Platón define lo útil como τοῦ ὄντος το φανότατον[A], lo ha reinterpretado ya como καλόν y ha difuminado la diferencia entre καλόν y ἀγαθόν, de manera que ahora lo ἀγαθόν puede alcanzar la misma independencia, «carente de fin», que originariamente correspondía tan sólo a lo καλόν.

Por razones políticas, Platón tomó la idea del bien (en lugar de lo bello) y luego, por razones filosóficas, lo definió con categorías (φαίνεσθαι[B]) que corresponden a la idea de lo bello. Así introdujo la filosofía en la política y la política en la filosofía. El resultado fue la dimensión moral.

[13]

Sobre el θαυμάζειν[C]: el deslumbramiento, tal como es descrito en el mito de la caverna, es la parte práctica del θαυμάζειν. En él todas

A [tu ontos to phanotaton], lo más brillante en lo que es; cf. el texto nº [11] de este cuaderno.
B [phainesthai], aparecer; aquí: bajo las categorías del mero parecer, aparecer.
C [thaumazein], admirarse.

las cosas de los quehaceres inmediatos aparecen «ensombrecidas», pero eso no se debe a que dejen de ser terrestres. Son «sombras», del mismo modo en que los árboles «se ensombrecen» para el que contempla el bosque. Y esta experiencia es la que está todavía en la base de aquel dicho aristotélico según el cual el todo es «más» que sus partes.

[14]

Política-filosofía: considerar la filosofía desde el punto de vista de la política significa entender la soledad como posibilidad de la pluralidad. Juzgar la política según los patrones de la filosofía significa enderezar la pluralidad a favor de la soledad, despojar de autenticidad todas las experiencias que no han sido logradas en la soledad.

[15]

El tiempo libre en Marx: este concepto «utópico», que para desgracia nuestra ha demostrado ser, entre tanto, sumamente real, se distingue de la liberación del trabajo en la antigüedad por el hecho de que no está previsto ningún espacio en el que el hombre sin trabajo pueda vivir, ni el espacio de la πολιτεύεσθαι y del «agere», ni el espacio de la soledad, que los filósofos entienden como «otium» y σχολή. En cuanto el trabajo pertenece a la esfera privada de la familia y se denomina con el término política el espacio público, el hombre moderno está desgajado de ambos espacios en su tiempo libre. Está aislado, es incapaz de actuar y está desamparado, es incapaz de vivir y de ponerse en acción. El hecho de que por eso haya de llegar a ser «productivo» es una fantástica valoración utópica. Así, el desamparo es también un fenómeno del tiempo libre.

[16]

καλὸν κἀγαθόν: este «ideal» significaba que algo es «bello» en sí mismo y descuella brillando, pero ἄνευ μαλακίας[A], sin perder por eso la aptitud para... Cuando Platón convirtió el ἀγαθόν en la idea suprema, había renunciado ya a la verdad como «apariencia» y le había dado la orientación de lo que es bueno para... Pero dice todavía acerca de lo bello que es ἐκφανέστατον[B] (lo más manifiesto, lo que más brilla), mientras que dice de lo bueno solamente que es φανότατον[C].

[17]

Las actividades elementales del hombre como modificaciones de la pluralidad:
Trabajo-desamparo-fuerza natural (de ahí fuerza de trabajo)-vida.
Producir-aislamiento-violencia-«human artifice».
Actuar-juntos-poder-mundo común-grupo, etc.
Pensar-soledad-dos en uno-conciencia-los otros en la imagen de mí mismo; humanidad.
Amar-dualidad-ausencia de mundo en la naturaleza-vida-nacimiento del mundo.

[18]

Sobre el trabajo: lo que dirige el proceso de producción y está dirigido de antemano a perdurar es, por una parte, el modelo y, por otra, el producto. Lo que dirige el proceso de trabajo es la necesidad inmediatamente viva; lo que le sobrevive nunca es el producto, que es consumido con rapidez, sino el instrumento, que es utilizado. Así en el proceso de trabajo el «medio» pasa a ser lo más importante.

A [aneu malakias], sin blandura, cf. el texto nº [33] de este cuaderno.
B [ekphanestaton], lo más manifiesto, lo que más irradia.
C [phanotaton], superlativo de φανός [phanos], claro, brillante, radiante.

En la sociedad moderna, la producción se transforma en trabajo por el camino de lo que llamamos división del trabajo. Con ello también la producción (de automóviles, etc.) se convierte para el individuo en puro trabajo, sin referencia a una cosa producida, se produce simplemente para ir viviendo.

[19]

Después del derrumbamiento de la trinidad romana, la religión pasa a ser confianza en Dios, la tradición se convierte en pasado y la autoridad se trueca en educación (?) como introducción del nuevo hombre en el mundo común, como garantía de la continuidad.

[20]

La singularidad del hombre se realiza solamente en el desamparo, que en su forma más elemental es el desamparo de la muerte. En la singularidad el hombre de hecho ya no es de este mundo; es la única experiencia radicalmente antipolítica. Como tal, corresponde a la soledad de Dios, del ser uno. Somos uno sólo cuando morimos; mientras vivimos, vivimos en la pluralidad. La confianza en Dios es la preparación para la singularidad. Sólo en la muerte podemos estar cerca de Dios, pues sólo allí llegamos a ser –en el perecer– lo que él es eternamente.

Esta singularidad no ha de equipararse a la inconfundible unicidad irrepetible de cada hombre particular. Esa esfera es precisamente política y desaparece en la singularidad, en la que ya no tenemos a nadie de quien nos distingamos y, por tanto, podamos hacernos inconfundibles.

[21][1]

Pluralidad		Singularidad
Equality – distinction in the modus of speech: = Assertion of human condition	←	Fear if related to plural Faith → if in and by itself
Thought: Solitude = two-in-one = I with myself = with Humanity Fabrication: isolation = I with human artifice	←	Labor: metabolism with nature = my life Loneliness if related to plurality: One-ness without confirmation by others = loss of reality or common sense
Action = together with, Power		
Futility of action = need for permanence – Poetry or body politic		
Natalidad		Mortalidad

[*Pluralidad*		*Singularidad*
Igualdad-distinción bajo la modalidad del habla: = Afirmación de la condición humana	←	*Miedo, si se refiere al plural* *Fe → si se toma en sí misma y por sí misma*
Pensamiento: Soledad = dos-en-uno = yo conmigo	←	*Trabajo: metabolismo con la naturaleza = mi vida*

mismo = con la Humanidad
Producción: aislamiento = yo con el artificio humano

Soledad, si se refiere a la pluralidad: Ser uno sin la confirmación de los otros = pérdida de la realidad o del sentido común

Acción = junto con,
Poder

Futilidad de la acción = necesidad de permanencia – Poesía o cuerpo político

Natalidad

Mortalidad]

[22]

Cicerón, *De oratore*, III, 67-68: Socratic practice: not stating his own opinion, but arguing against the opinions put forward by others. 72: The ancient masters down to Socrates used to combine with rhetorics the whole of cognition *–mores, vita, virtus, res publica*. Socrates separated them and all the Socratic schools followed. Since then, philosophy looked down on eloquence and the rhetors despised wisdom.[1]

Noviembre de 1953

[23] *Nov. 1953.*

Radica en la idea del bien concebir el mal como una «negación». La idea permite conocer siempre lo que una cosa es y, «por implica-

ción», que la cosa no es esto y lo otro. Bajo la idea de la cama sólo hay camas y objetos que no son camas. Si la idea del bien es la idea suprema, se da solamente lo «bueno» y una multiplicidad de cosas que están determinadas como no buenas; éstas tienen todas la misma cualidad, la puramente negativa de no ser buenas y, en consecuencia, de ser malas.

[24]

Parece como si los hombres desde Platón no hayan podido tomar en serio el hecho de haber nacido, y sólo hayan tomado en serio el hecho de tener que morir. En el haber nacido se establece lo humano como un reino terrestre al que se refiere cada uno, en el que cada uno busca y encuentra su plaza, sin pensar para nada que un buen día se marcha de nuevo. Aquí está su responsabilidad, su oportunidad, etc. Se presupone a este respecto la eternidad del género humano, en contraposición a la mortalidad del hombre. Tan pronto como se piensa la simple posibilidad de la muerte del género humano, como en el cristianismo y en las diversas escatologías, se hace absurdo todo el ámbito de lo terrestre y lo político.

Enero de 1954

[25] *Enero 1954*

Sobre el *Symposiom* de Platón y *Entendimiento y pasión*[1] de Krüger: Krüger ve acertadamente que Eros es un nuevo Dios (no venerado oficialmente), lo mismo que la filosofía es una nueva «ciencia».

Eros y filosofía están emparentados, pues ambos huyen «del mundo»; son apolíticos y antipolíticos. Así como el amante huye con el

amado del mundo de los asuntos cotidianos para poder desarrollar el diálogo del amor, de igual manera el filósofo huye consigo mismo (con el sí mismo descubierto en el θαυμάζειν), para poder desarrollar el diálogo del pensamiento. Pero sólo están emparentados bajo este aspecto negativo; Platón los veía juntos porque lo político ocupa un lugar muy importante en su filosofía, y así constituye un trasfondo que él nunca olvidó.

[26]

Sobre Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*: nadie como él ha expuesto tan despreocupadamente el auténtico interés del filósofo, y también puede decirse que nadie ha exhibido tanta ingenuidad como él en la identificación de la acción con el ataque y la defensa. En consecuencia, resultaba fácil renunciar a esta «libertad» y cambiarla por la seguridad que la libertad del filosofar hace posible.

Spinoza se esfuerza, con frecuencia en vano, por no permitir que la libertad de pensamiento degenere en libertad de opinión, pues ésta sería abiertamente política. De ahí su rechazo de la tolerancia religiosa. Pero la libertad de pensamiento, la libertad para pensar, se convierte ineludiblemente en libertad de opinión, ya que el hombre no puede vivir sin política. Tan pronto como el filósofo expresa sus pensamientos, éstos son opiniones; por eso Spinoza, contra su voluntad, se convierte en un precursor de la libertad de opinión.

[27]

Tocqueville, *Sobre la democracia en América I*, [p.] 7: «A new science of politics is needed for a new world».[1]

Tocqueville y Marx: Tocqueville vive en Francia y ve solamente las implicaciones políticas de la Edad Moderna. Para Tocqueville es decisiva la Revolución Francesa, para Marx la revolución decisiva es la industrial. Ambas [revoluciones] están relacionadas entre sí, cosa

que saben los dos autores mencionados. Pero solamente Tocqueville exige una nueva «ciencia política». Marx, en cambio, no la exige; él tiene el concepto de historia.

Tocqueville [loc. cit.], II [página] 331: «As the past has ceased to throw its light upon the future, the mind of man wanders in obscurity».[2]

[28]

En el mundo griego tiene el derecho de dominio –ἀρχή– el que comienza algo. A él se contrapone el tirano, que «solamente» tiene poder. Cuado Platón quería establecer el dominio de las ideas, del verdadero aspecto (εἶδος) sobre los puntos de vista (δόξα), le pareció completamente obvio que las ideas debían establecerse como causas (y no sólo como las esencias reales) de la realidad. Para él, la legitimidad del dominio de las ideas se cifraba en el hecho de ser causa, αἰτία. Aquí es decisivo que la función del comienzo ya no está en el hombre; digamos, más bien, que en cierto modo la idea de la mesa produce la mesa, como su sombra, y que no es el carpintero quien la produce. Tal como puede verse en las *Νόμοι*, para Platón el gobierno de los filósofos era un simple recurso; renunció a él cuando descubrió en las leyes un instrumento por el que podía contribuir a que las ideas dominaran directamente. Las ideas como causas suplantaron a los hombres.

[29]

Yo amo la tierra
como en el viaje
el lugar lejano,
no de otra manera.
Así la vida me envuelve
en sus hilos silenciosos,

hacia el entramado nunca conocido.
Hasta que de pronto,
como la despedida en el viaje,
se refracta en el cuadro el gran silencio.[1]

[30]

El doble concepto de dominio: en primer lugar, dominar = comenzar = dominio del rey, que es el mejor entre iguales. En segundo lugar, dominar = ser dueño de las ἀναγκαῖα = dueño de esclavos = subyugación de los que en principio son desiguales.

[31]

Sobre las formas de Estado. Aristóteles: *Ética nicomáquea*, 1131a 25-29: lo δίκαιον[A] es lo ἴσον[B] entre ἴσοι; por tanto, ἄδικον[C]: siempre que los iguales tienen cosas desiguales, o los desiguales tienen cosas iguales. En este contexto se trata de la ἀξία[D], que propiamente es el criterio de la ἰσότης: los ἴσοι en la democracia son los ἐλεύθεροι[E], pues ἐλευθερία es la ἀξία según la cual son medidos los iguales; en la oligarquía son o bien πλοῦτος[F], o bien εὐγένεια[G]!, y en la aristocracia es ἀρετή!

Por tanto: 1. la democracia no tiene como principio la libertad tal como nosotros la entendemos, sino el hecho de haber nacido libre; su única contraposición está en ser esclavo, o sea, en encontrarse fuera de la polis. En nuestro lenguaje, el principio de la democracia es la

A [dikaion], justo.
B [ison], igual; [isoi], iguales.
C [adikon], injusto.
D [axia], valoración, valor.
E [eleutheroi], libres.
F [plutos], riqueza.
G [eugeneia], buena procedencia, nobleza; buena actitud.

igualdad porque aquélla abarca a todos los ciudadanos = libres. 2. Originariamente, la aristocracia no tiene nada que ver con el nacimiento. Cf. Heráclito. Descansa realmente en el ἀριστεύειν, es decir, en la actividad de la ἀρετή, en la que se hace visible la κοινωνία[A] y que a su vez crea diferencias. 3. La oligarquía es el auténtico dominio de las clases. Pero tanto en la oligarquía como en la aristocracia hay diferencias en la ἰσότης entre los ciudadanos. Libertad = ἐλευθερία es lo que todos tiene en común, aquello en lo que todos son iguales.

[32]

El corazón es un órgano cómico; sólo cuando se ha roto da su propio tono; si no se rompe, se petrifica.

La piedra que a uno se le cae del corazón es, en la mayoría de los casos, aquella en la que el corazón casi se habría transformado.[I]

Febrero de 1954

[33] *Febrero de 1954*

μαλακία[B] –(Pericles, φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας)–[I] según Aristóteles un vicio bárbaro, lo mismo que lo desmedido, etc. *Ética nicomáquea*, VII, 1. 1145a31-35. Lo opuesto a μαλακία es καρτερία[C] (1145b9).

A [koinonia], comunidad.
B [malakia], blandura, debilidad.
C [karteria], endurecimiento.

[34]

«Common sense» y sana razón humana: Hobbes introduce este concepto en la filosofía en cuanto tacha de absurda toda la filosofía pasada. Está totalmente de acuerdo con Hegel; se opone solamente al «mundo al revés». Con ello el «common sense» deja de ser un sentido y es elevado al rango de «razón». Sólo cuando adquiere esa acepción pasa a ser la «razón común». En Hobbes, la noción así surgida funciona de una doble manera: 1. como deducción lógica que cada uno puede practicar con corrección y en la que todos han de llegar al mismo resultado. De inmediato el «ser» es excluido consecuentemente o, dicho de otro modo, es despojado del hecho de darse sensiblemente y queda degradado a la condición de un «signo» de congruencia deductiva. 2. Como experiencia psicológica de sí mismo, donde se presupone que puedo conocerme a mí mismo igual que todos los demás[A]. El «conócete a ti mismo» ha de significar ahora: tómate a ti mismo como objeto de observación y conocerás a todos, pues todos son iguales en sí mismos; sólo las «cosas apetecidas» son diferentes, el apetecer es siempre el mismo, etc.

La primera forma de sana razón humana es típicamente moderna y subjetivista; y la segunda es típicamente «filosófica», es aquello en lo que se convierte el «common sense» en manos del filósofo. De nuevo nos encontramos con que no hay ninguna pluralidad, con que no hay δόξαι, ni confusión. Propiamente todos los hombres son solamente un hombre, y cuando en el *Leviatán* hemos construido a este uno, somos iguales a Dios. De hecho, hemos revocado la creación de Dios, que creó a los hombres en la pluralidad.

Hegel entendía el «common sense» igual que Hobbes, como el entendimiento común, que no puede hacer otra cosa que calcular las consecuencias y convertir en realidad ordinaria la oscuridad del corazón.

A En el original: ... como todo lo demás.

[35]

Se acusa siempre a los poetas de que mienten. Y esa acusación es totalmente legítima. Sólo de ellos esperamos verdad (no de los filósofos, de los que esperamos cosas pensadas). Ante una pretensión tan tremenda, que no puede cumplirse, ¿cómo se puede dejar de mentir?

[36]

Lo mismo que Platón lo veía todo bajo la idea, Aristóteles lo ve todo bajo el τέλος. Pero propiamente se trata tan sólo de formas diferentes de interpretar la ποίησις y la τέχνη; en la πρᾶξις no hay τέλος, ni idea.

[37]

Cuando el «common sense» cayó en manos de los filósofos, éstos lo despojaron de su sentido y lo hicieron absurdo. El mayor ejemplo de esto es Hobbes.[1] Por primera vez aquí el «common sense» se hace independiente de lo dado como experimentable en el plano sensible y se transforma en una lógica, en un cálculo de consecuencias, que destruye todo lo real.

[38]

Opinion = what opens up to me.[1]

[39]

We are born into this world of plurality where father and mother stand ready for us, ready to receive us and welcome and guide us and prove that we are not strangers. We grow up to become like every-

body else, but the more we grow, the more we become equal in the way of absolute, unbearable uniqueness. Then we love, and the world between us, the world of plurality and home-liness, goes up in flames, until we ourselves are ready to receive the new arrivals, newcomers to whom we prove what we no longer quite believe, that they are not strangers.[A] We die in absolute singularity, strangers after all, who say farewell to a foreign place after a short stay. What goes on is the world of plurality.[1]

[*Nacemos en este mundo de la pluralidad, en el que padre y madre están preparados para nosotros, preparados para recibirnos y darnos la bienvenida, para guiarnos y demostrarnos que no somos extranjeros. Crecemos para ser como todos los demás, pero cuanto más crecemos tanto más nos volvemos iguales en el sentido de la unicidad absoluta e insoportable. Luego amamos, y el mundo entre nosotros, el mundo de la pluralidad y del sentirse en casa, estalla en llamas, hasta que nosotros mismos estamos en condiciones de recibir a los nuevos que llegan, los recién llegados a los que ahora demostramos aquello en lo que ya no acabamos de creer, a saber, que no son extranjeros*[A]. *Morimos en la singularidad absoluta, extranjeros, en definitiva, que se despiden tras una breve estancia en un lugar extraño. Lo que perdura es el mundo de la pluralidad.*]

[40]

La distinción entre hacer y producir está ante todo en que sólo puedo ser autor[1] en el acto de producir. Para la producción se requiere la fuerza, lo mismo que para la acción se requiere el poder. La atracción de la fuerza, la de actuar violentamente, está en que sólo así puedo sentirme como autor. (Cf. Aristóteles: el amor al ἔργον.) La fuerza es el único medio para transformar la acción en producción. Ahora finalmente la acción tiene un fin y un final: la obra; en cambio, la

A En el original: ... that he is not a stranger [... que él no es un extranjero].

acción, propiamente hablando, no tiene fin y dura sin fin. Esto pensó y temió ya Aristóteles como ἄπειρον[A], pues todo sería absurdo.[2] Lo cierto es que todo carecería de fin, pero no de sentido. Tan pronto como queremos actuar en persecución de un fin, ya no estamos en el terreno de la acción, sino que usamos la fuerza en una de sus formas.

También podemos desarrollar lo dicho en el siguiente giro: el actor actúa [dentro de] una red de intenciones enemigas y contradictorias entre sí, y tiene luego la elección de renunciar a su intención y dejarse pulir, o de hacerse violento y aniquilar las intenciones de otros. O bien: actúa sin «intenciones», de manera que el resultado nunca es de antemano una responsabilidad exclusiva, y así cada uno se transforma tan pronto como comienza a actuar. Surge el entre.

[41]

Todas las formas de actividad que no consisten en el pensamiento, vistas desde la «vita contemplativa» son esencialmente idénticas, pues parece ser propio de todas ellas el por mor de algo: el trabajo en aras de la vida, la acción por mor de la vida buena (εὖ ζῆν) y la producción por causa de la obra. De las tres modalidades, para los griegos la producción es la mejor, porque la obra (ἔργον) no es algo meramente útil y, por tanto, perecedero. La producción es la única actividad que se «hace inmortal» a sí misma. La obra sobrevive; ése es el ἀθανατίζειν del homo faber.

[42]

Brillan claridades
En toda profundidad;
hay sonido vigoroso

A [apeiron], ilimitado, infinito.

en todo silencio.
Despertad lo mudo,
para que duerma
y aclarad la oscuridad
que nos creó.
La luz rompe
todas las tinieblas;
los tonos son canción
de cuanto calla.
Sólo la quietud
en lo incierto;
oscurece silencioso
el último signo.[1]

[43]

Sobre la disputa acerca de si la medida de todas las cosas es Dios o es el hombre. Quizá tengamos aquí el ejemplo más claro de cómo la mirada a lo político ha retorcido los planteamientos filosóficos. Platón no habla nunca de «todas las cosas», a diferencia del πόλεμος πατὴρ πάντων[A] de Heráclito, sino de πάντων χρημάτων[B], por tanto, sólo en lo relativo a cosas de uso. En efecto, las cosas mismas no requieren ninguna medida, ningún μέτρον, pero, según Platón, lo que el hombre necesita usar sí que requiere una medida, precisamente por ser algo subordinado. Este patrón se cifró en la idea, que en sí no era una norma, pero luego perdió su carácter de «aparición» también para la filosofía y empezó a prescribir reglas. Dicho brevemente: cuando con Platón la filosofía empezó a ocuparse de la política, no sólo arruinó la política, sino que también se arruinó a sí misma. Se aplicó a lo político y, puesto que los políticos son hombres, empezaron a

A [polemos pater panton], padre de todas las cosas es la guerra (en el sentido de «confrontación»).

B [panton chrematon], genitivo de πάντα χρήματα, todo aquello que el hombre puede manejar, lo que puede usar para sus fines.

obedecer tal como inicialmente querían que todos los hombres obedecieran.

[44]

Hobbes-Hegel: Hobbes transformó el «common sense» en una deducción lógica –«reckoning with consequences»[A]–;[1] y Hegel por medio de la dialéctica transformó la razón especulativa en un proceso de pensamiento dialéctico-deductivo. (Cf. el desprecio de Hegel hacia el juicio de Kant.)[2]

[45]

El circulus vitiosus de la economía moderna: consumimos para vivir. Producimos para consumir. Consumimos para producir (desempleo); por tanto, consumimos por consumir.

A ... que tiene en cuenta las consecuencias.

Cuaderno XX

Marzo de 1954 – enero de 1955

Cuaderno XX

De marzo a junio de 1954
[1] a [14] 463
Notas 1015

De julio a agosto de 1954
[15] a [34] 471
Notas 1016

De septiembre a noviembre 1954
[35] a [56] 482
Notas 1018

Enero de 1955
[57] a [60] 493

Índice de temas 873

Marzo de 1954

[1] *Nueva York marzo de 1954*

La sana razón humana «razona» porque de otro modo no puede ordenar los datos particulares de los sentidos en el mundo común. Este «sentido común» trabaja constantemente con hipótesis de trabajo, que sirven para controlar lo particular en relación con su «validez universal». Evidentemente, la hipótesis interviene donde los sentidos dejan en la estacada: soy miope, tengo por un árbol lo que veo; me acerco, es de hecho un árbol. «The hypothesis works»[A]. En Lucrecio está completamente claro cómo esta suspensión de los sentidos conduce al razonamiento: noto el viento (pero no lo veo, sólo veo objetos movidos); por tanto, debe haber vacío. La sana razón humana no puede conocer otra verdad que no sea la confirmación de hipótesis de trabajo.

[2]

Sobre la historia: la moderna conciencia histórica es la más esencial e inmediata (la menos mediada) consecuencia de la separación entre religión y política que se llama secularización. Consiste en que la humanidad misma se establece en una inmortalidad virtual en la tierra. Como tal, la moderna conciencia histórica corresponde a la antigua conciencia de la polis, en la que la πόλις ofrecía a los individuos la oportuni-

A La hipótesis funciona (produce el resultado deseado).

dad de ἀθανατίζειν. Este ἀθανατίζειν se había hecho superfluo con la doctrina de la inmortalidad del alma. La inmortalidad convirtió la política en asunto de hombres ordinarios. La política, o la pregunta por una posible inmortalidad terrestre, de nuevo pudo tomarse en serio cuando la fe en la inmortalidad del alma ya no estaba asegurada.

Esto sucedió en la secularización, que nunca mundanizó contenidos religiosos (esto es una imposibilidad), sino que, más bien, planteó de nuevo el antiguo problema de la inmortalidad terrestre. Lo nuevo era que se reivindicaba una inmortalidad del género humano en lugar de un marco asegurado para la inmortalidad del individuo (polis) o del pueblo, o de la comunidad (Roma).

Cuando los filósofos se pusieron a interpretar esta nueva inmortalidad con los medios de la tradición, exigieron en primer lugar, con Hegel, que la historia del género humano en su totalidad había de descubrir la idea platónica como sentido supremo y, en segundo lugar, con Marx, que la acción final de Aristóteles había de poder fabricar historia.

[3]

La húmeda tierra
exhala un vaho;
su dulce calidez
asciende en copos
como arte de nubes
desde el lejano anhelo.

El cálido corazón
concede su favor
íntimo respiro
en ser sentido
tenue suspiro
como nube de vapor
sonoro temblor
de un ánimo conmovido.

[4]

Sobre lo sensible y lo suprasensible: desde la perspectiva histórica es simplemente falso que lo sensible haya perdido su sentido porque los hombres dejaron de creer en lo suprasensible. El giro copernicano descansa precisamente en la desconfianza frente a los sentidos; se había conmovido lo sensiblemente dado del mundo normal, y eso acarreó la duda de Dios, etc. Lo primario no es la «secularización», ni la duda de la razón, sino la desconfianza frente a los sentidos y la sospecha de que lo sensiblemente dado (la salida y la puesta del sol) esconde la verdad (de que la tierra gira en torno al sol). Lo suprasensible cae porque nuestro mundo de los sentidos está erigido en forma manifiestamente falaz. De ahí el espíritu maligno de Descartes, que se burla del hombre.

Los primeros descubrimientos de las ciencias naturales son sobre todo sucesos, y no consecuencias que puedan deducirse en el plano de la historia de las ideas. Ahora bien, son descubrimientos que luego también tuvieron consecuencias en el plano de la historia del espíritu. Es muy posible que la oposición rabiosa del puritanismo a los sentidos fuera tan adecuada para construir el mundo moderno porque correspondía en la forma más exacta al mencionado rasgo de las ciencias naturales de la época.

[5]

Sobre la técnica: esquemáticamente, el desarrollo y la dinamización de la técnica pueden exponerse como sigue:

1. Producción de objetos a partir del material dado por la naturaleza como base. Los instrumentos son producidos en la misma manera que los objetos y sirven para la producción. La vida humana se rodea de sus propios productos, pero permanece sin repercusiones en el ámbito de su propia realización como ser vivo.

2. Lo mismo que se utilizaban objetos producidos para la producción, se comienzan a usar fuerzas naturales, y no sólo el mate-

rial que la naturaleza proporciona. El agua y el viento sustituyen el esfuerzo humano. Con ello tiene lugar una primera penetración de la naturaleza en el ámbito de la vida humana.

3. Máquinas de vapor y motores de explosión, que introducen la época industrial, producen por imitación las fuerzas naturales mismas, de manera que el ámbito humano de la producción y de lo producido es dominado por las fuerzas naturales producidas.

Por la descomposición del átomo llega a su cumbre el último estadio, que comenzó con la electrificación del mundo técnico: se desatan fuerzas naturales, no se producen, ni propiamente se utilizan. Los elementos mismos penetran en el mundo de la vida humana. Con ello se invierte en su contrario el proceso de establecerse familiarmente en la tierra y erigirla en consonancia con ello. Como fruto de esa inversión aparece de nuevo, si bien bajo signo opuesto, la antinomia originaria entre la vida humana, que no puede existir sin más en el mundo dado naturalmente, y los elementos de la tierra.

Abril de 1954

[6] *Abril de 1954*

Política-historia: desde Hegel y Marx se consideró la historia como el auténtico medio de la política. Hacer política era hacer historia o actuar históricamente; la política pasada mostraba su verdadero rostro por primera vez y solamente como historia. Se produce así la inversión exacta del originario enfoque griego, en el que la política era el auténtico medio de la historia: en una prolongación del primario impulso político se recordaba históricamente, para asegurarse una inmortalidad terrestre en la fama inmortal. En definitiva, la polis era el lugar de la «historicidad», o sea, la política era el medio de la historia.

[7]

La aspiración a la inmortalidad terrestre en el sentido del κλέος ἄφθιτον[A] o del ἀθανατίζειν se justifica por la estructura de la vida humana, que hace imposible que un hombre consiga su «forma» o su «esencia» mientras vive. Esto distingue el ἀριστεύειν griego de la mera «fama»; le da su profundidad y su tragedia. En efecto, ni yo ni los que viven conmigo conocemos la forma que tendré después de la muerte, la identidad que a la postre llenará permanentemente mi nombre. Además, la inmortalidad y la «esencia» de la propia persona sólo pueden pasar a través de «obras inmortales», que no inmortalizan precisamente lo mortal. Mientras vivo, todo eso es una «cosificación» de lo vivo; sólo después de la muerte se convertirá en una marca de lo vivo. Así las grandes obras comienzan su vida específica, permanecen vivas, sólo cuando el autor está muerto.

Si queremos ver la productividad humana a imagen de la fuerza creadora de Dios, la diferencia entre hombre y Dios se cifra en que un Dios vivo sobrevive (por así decirlo) a sus obras vivas.

La diferencia esencial entre la aspiración antigua a la inmortalidad y la añoranza cristiana de una supervivencia individual después de la muerte está en lo siguiente: en un caso, el antiguo, el hombre se trasciende a sí mismo, trasciende su propio ser vivo hacia el interior del mundo; en el otro caso el hombre trasciende el mundo reteniendo la propia vida. En el primer caso, uno mismo desaparece como vida y por primera vez después de la muerte se hace enteramente mundo; la muerte trae la mundanización completa. En el segundo caso, desaparece el mundo para el hombre y éste, por primera vez, después de la muerte, llega a ser enteramente él mismo, a saber, el alma (inmortal). En la antigüedad es caduco el hombre, pero no el mundo; en el cristianismo es caduco el mundo, pero no el hombre. En un caso se confirma en la muerte que el hombre perece sin dejar rastro, si no imprime huellas en el mundo; en el otro caso se confirma en la muerte la caducidad de un mundo que el moribundo abandona muy poco antes de

A [kleos aphthiton], fama imperecedera.

que aquél mismo perezca. Cada muerte cristiana es una especie de ocaso del mundo; toda muerte clásica es una manera de ser asesinado.

La inmortalidad romana y la judía son una sobrevivencia en la especie, en la sucesión de generaciones. Ahí tenemos uno de los troncos poderosos desde donde la familia tuvo entrada en la política. (El otro es la «administración doméstica» en Grecia, que desde Aristóteles ofreció el modelo para el gobierno político y que se mantuvo por mor del dominio, y no de la inmortalidad.)

[8]

Historia y naturaleza son conceptos complementarios de la Edad Moderna. Ambos presuponen el «proceso», que luego se convierte en «evolución» y finalmente en progreso. Las modernas ciencias naturales y la moderna ciencia histórica se distinguen de todas las anteriores en que tienen que habérselas con procesos. Está ahí en juego el espíritu de la técnica moderna.

[9]

Libro:[1] eventualmente tres ensayos: formas de Estado-Vita activa-filosofía y política. 1. Polis, república romana, etc., con inclusión de Montesquieu y de la deducción del concepto de dominio. También ideología y terror. 2. Trabajar, animal laborans, producción, homo faber, acción. Sociedad moderna como sociedad de trabajo (y no de producción).

3. Filosofía y política. Con inclusión del «common sense» (Hobbes) y de la historia como «sustitución» de la polis.

Mayo de 1954

[10]

Mayo 54.

ἀθανατίζειν:

1. No es posible en lo privado o en individuos aislados, porque no pueden distinguirse y ser vistos por otros. (No es posible φαίνεσθαι[A].) Ahí está el origen de la acción en el sentido del impulso a las gestas.

2. En la acción se pone de manifiesto que sólo somos vistos por mortales cuya memoria muere con ellos. Ahí radica el origen de la poesía como memoria eterna.

3. En el hecho de estar abocado a la poesía se pone de manifiesto que la producción es mucho más duradera que la acción. ¿Acaso es Homero «más grande» que Aquiles? Aquí está la primera razón de que ποιεῖν pudiera hacerse representativo de toda la Vita activa. Se pone de manifiesto además que la memoria en sí misma no basta; tiene que transformarse en algo producido.

4 . La polis «sustituye» la poesía: produce un espacio que como tal es permanente, es más, ha de ser un verdadero ἀεὶ ὄν[B], para que, sin depender de la «casualidad» de los cantores, todo pueda recibir la inmortalidad que le corresponde. La vida humana deja sus huellas en la polis y como πολίτης. La polis es la garantía de ser visto siempre, incluso después de la muerte. La historiografía asume la función de la poesía, pero, naturalmente, sigue siendo también ποίησις.

5. Los filósofos descubren la permanencia en aquello que de suyo es ἀεὶ ὄν.

[11]

26. 5. 54: muerte de Gurian.[1]

A [phainesthai], aparecer.
B [aei on], un ser que es eterno (siempre).

Junio de 1954

[12] *Junio de 1954*

Sobre lo «inefable» en Platón, cf. *Politikos*, 285 E: τοῖς δ' αὖ μεγίστοις οὖσι καὶ τιμιωτάτοις οὐκ ἔστιν εἴδωλον οὐδέν: «Lo supremo no tiene ninguna imagen», aunque sí una ἰδέα, no un εἴδωλον, pero sí un εἶδος!![1] Aquí está el origen filosófico de la teoría de las ideas, del predominio del «ver», del alejamiento de λέγειν (no hay nada que corresponda a la ἰδέα; ésta entra en juego cuando fracasa el εἴδωλον, y en el ámbito del λόγος cuando fracasa el λόγος). Precisamente porque no hay εἴδωλον ni λόγος de lo «supremo», Platón encontró la salida de las ideas. La idea expresa lo inefable.

[13]

Hablar consigo mismo no es ya pensamiento, pero es la parte práctica de todo pensamiento, a saber, el hecho de que incluso en el pensamiento se anuncia una pluralidad.

[14]

Pascal, *Pensamientos*, 294 (137): «On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'étaient des gens honnêtes et, comme les autres, riant avec leurs amis; et, quand ils se ont divertis à faire leurs Lois et leurs Politiques, ils l'ont fait en se jouant; c'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie: la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement. S'ils ont écrit de politique, c'était comme pour régler un hôpital de tous; et s'ils ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose, c'est qu'ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensaient être rois et empereurs. Ils entrent dans leurs principes, pour modérer leur folie au moins mal qu'il se peut».[1]

Julio de 1954

[15]

Julio 54.

Sobre la técnica: antes de que la ciencia posibilitara la moderna tecnificación de la existencia, dependía de la técnica en sus resultados «puros» de la investigación, o sea, dependía de los aparatos. Cf. Heisenberg y Koyré: reloj.[1]

[16]

Sobre el interés: en la política moderna se introduce con tanta facilidad la ideología en lugar del interés porque los intereses de ámbito mundial se sustraen en tal medida a una visión de conjunto, que ya nadie puede regirse por ellos, ni entenderlos. Por eso ya no puede haber política de intereses.

[17]

Sobre política y filosofía: Chéjov, Carta a A. Suvorin, 1898 (Francia), sobre Dreyfus: «But great workers and artists should engage in politics only to the extent necessary to defend themselves against politics» (*Selected Letters*, Nueva York 1955).[1]

Nietzsche (Escritos póstumos 1880-81, *Aurora*, Apéndice): «La política ha de ordenarse de manera que inteligencias mediocres sean suficientes para ella, y no tenga que saber todo el mundo de ese tema».[2]

[18]

A quien los dioses aman, le niegan el consuelo de envejecer.

[19]

La muerte de Iván Ilich de Tolstoi: la muerte descubre la mentira y la nulidad de la vida social bajo el modo del desamparo, no de la soledad. El moribundo está arrojado de la sociedad, que no está erigida de cara a la muerte, pues ella misma siempre va más lejos. La soledad cae sobre él cuando comienza a ocuparse de su vida pasada. Puesto que ésta «no» es, el moribundo cae en el agujero de la nulidad. Lo que comprende es que esta vida no era merecedora de morir por ella y, por tanto, no era merecedora de que la viviera.

[20] *Palenville*[A]

Desde Platón el pensamiento y la acción se orientan por la producción, para lograr la permanencia en las cosas. La escritura, en la que se eternizan ambos, los pensamientos y las acciones, es como un símbolo de la cosa originaria del hombre. En la escritura el hombre logra que su acción y su pensamiento se hagan una cosa, lo mismo que en la producción de cosas su vida se hace una cosa.

Lo decisivo de la Edad Moderna está en que priva al pensamiento y a la acción del ámbito de experiencia de la producción, que había servido de modelo a los dos. En el lugar de la producción se introduce primero el trabajo y con él el «materialismo», luego se introduce la técnica y con ella la idea del proceso o, más exactamente, el «procesar». En el trabajo se producen cosas para el consumo y no para el uso; el hombre empieza a consumir el mundo de cosas que ha creado, y así él mismo se hace incondicional. Puesto que él mismo ya no crea, tampoco cree ya haber sido creado. En la técnica, que al principio no hizo sino suplantar el trabajo (en apariencia de manera totalmente inocente), el proceso mismo es el que destruye: no es el hombre el que consume las cosas (aunque también lo hace, incluso sólo hace esto), sino que desencadena un proceso automático de consumo.

A Véase el volumen de notas, p. 955.

La antigua concepción del pensamiento no es sostenible ni en lo relativo al trabajo, ni en lo que se refiere a la técnica. Según esa concepción, la reflexión (la organización reflexiva del proceso de producción) debe preceder a la acción, y también está previamente ordenada a ella y es superior a ella la intuición (o sea, originariamente, la percepción interna de la forma de la cosa que ha de producirse). Todo eso no desempeña ninguna función en el trabajo y en la técnica, pues ambos ya no están dirigidos a un objeto, a un engendro con forma fija. Y sobre todo el trabajo y la técnica ya no tienen ningún interés por la permanencia.

Por primera vez cuando caímos del mundo condicionado por las cosas, permanente, pudimos darnos cuenta de que no hay ninguna permanencia que sea propia del pensamiento, ni de la acción.

[21]

Goethe sobre la historia: una mezcla de error y violencia.[1] Cf. el «desconsolado más o menos»[2] de Kant.

[22]

La descosificación del mundo y la desmundanización del hombre en el moderno proceso de producción, que, por así decirlo, se las compone sin el hombre en cuanto hombre.

[23]

En la sociedad industrial, con más tiempo libre que ninguna otra de las que la precedieron, a la constelación trabajo-ocio no le corresponde la antítesis Vita activa-contemplativa, ni siquiera según la posibilidad, pues el trabajo ya no es «activo», sino que es [la constelación] realidad-ficción. El tiempo libre se identifica con el *hobby* o con otros

escapismos. Incluso el trabajo en sí ya no está ligado a la realidad, pues consiste sólo en el proceso; de todos modos, con él nos ganamos los medios para sobrevivir. Ésta es la única «realidad» que hay en él.

[24]

Política e historia: la conexión entre ellas está en que cada suceso desarrolla su eficacia por primera vez en el recuerdo, o en que sólo hay suceso allí donde acaece dentro del ámbito de la memoria (no de la conciencia). También un terremoto es un suceso cuando es recordado. Es una tautología hablar de «sucesos históricos». La significación que un suceso tiene en sí se desarrolla, se hace operante en el recuerdo y funda historia.

Por eso un suceso es siempre histórico, y una acción política se hace histórica por primera vez cuando [ha tenido] repercusiones como suceso y éste es narrado. La pregunta es: ¿podría haber historia si no fuéramos seres activos y todos los sucesos descansaran, por ejemplo, en la acción de Dios?

Agosto de 1954

[25] *Agosto de 1954*

La conexión entre pensamiento y memoria consiste en que todo pensamiento propiamente es un recordar una cosa. Con ello, en cuanto la verdad es un suceso, ésta tendrá que ser el origen (no el «fin») del pensamiento. (Ése es el punto de vista de Heidegger.)

La verdad, lejos de ser el final y, por tanto, el resultado del pensamiento (si así fuera, tendría razón Lessing), es su comienzo. Nadie comenzaría ni siquiera a pensar, si no estuviera ya en posesión de una

verdad. En el pensamiento, por un lado, otorgamos a la verdad el honor que le corresponde, o damos testimonio de que estamos afectados por ella, y, por otro lado, nos entregamos a una especie de pensar en torno a la verdad que normalmente conduce al error. El pensamiento nunca alcanza la verdad originariamente hallada, nunca es enteramente adecuado a ella; por eso el pensamiento sólo termina con el final de la vida. Lo mismo que la vida se alimenta de la fuente del nacimiento, de igual manera el pensamiento, que sólo está emparentado con ella, se alimenta de la fuente de la verdad. Y lo mismo que la vida, por el simple hecho de vivir, se aleja necesariamente cada vez más de su origen, de igual manera el pensamiento se aleja de la verdad. Pero precisamente este pensamiento, que originariamente está inspirado por la verdad y, sin embargo, se aleja siempre de ella, hace por primera vez que la verdad sea viva; en él vive y obra la verdad, como el suceso en la memoria. Esto es realidad (eficiencia). «En sí» precisamente el pensamiento y la verdad no son todavía «operantes». Precisamente la pura experiencia, aquello en lo que experimento el suceso y la verdad, nunca constituye la realidad (operante); es incluso extraña a la realidad.

[26]

Historia y política: la historia nunca tiene que habérselas con hombres que actúan; más bien, aborda siempre el modelo que surge a través de las acciones de muchos, que se abren, se enfrentan y pasan de largo ante los otros. El hecho de que de este revoltijo surja un acontecer comprensible, es decir, un modelo, o sea, un mundo, que se convierte de nuevo en «historia» para los que siguen naciendo, no es más sorprendente que el hecho, advertido por Leibniz, de que en todos los puntos arrojados casualmente sobre el papel puede descifrarse siempre una figura matemáticamente calculable.[1] Ver el dedo de la providencia de Dios en el sentido de la historia, que no puede deducirse nunca de las acciones intencionadas de los individuos, ver allí el dedo divino como si se hubiera necesitado la mano de Dios para diri-

girlo todo de manera que surja un sentido comprensible, es tan necio como si de la figura leibniciana quisiéramos deducir que la mano que lanza al papel puntos casuales está inspirada o guiada por un matemático. Eso demuestra solamente que el absurdo se da sólo en lo más aislado, digamos en un punto, pero no en un determinado pedazo de papel, donde su espacio matemático sería calculable. Ahora bien, en una hoja de papel que, por así decirlo, llenara todo el universo, volveríamos a encontrarnos con la falta de sentido. El mundo está hecho en forma tal que de todo estar lo uno junto a lo otro y de todo ser simultáneamente brota sentido. Por razón de esa presencia de modelos, Leibniz dijo que nuestro mundo es el más perfecto de todos los mundos, pues está hecho de tal manera que no hay en él falta de sentido.

Por otra parte, eso significa evidentemente que es cierto que todo es posible.

[27]

El proceso del trabajo y el proceso de la vida son lo mismo. Por eso los filósofos, alentados por Nietzsche y Bergson, llegaron a la idea de glorificar la vida en una filosofía vitalista. Ésa fue su manera de corresponder al espíritu del tiempo, que había convertido el trabajo en actividad suprema. Son propios de ambos procesos la repetición, la falta de resultado, la «falta de sentido en sí mismo», la necesidad y la futilidad finita del esfuerzo, pues lo trabajado se consume y lo vivido muere. El trabajo es apreciado siempre allí donde, como entre los antiguos hebreos, se tiene por sagrada la vida.

En todos los tiempos surgieron civilizaciones por el esfuerzo de liberarse de este proceso aniquilador del trabajo y de la vida. A la vida, o a la emancipación de ella, corresponde la memoria, que se defiende de la continuación de una vida que procede sin sentido y sin contemplaciones, en forma irreflexiva; de esa memoria emana el pensamiento. Al trabajo, o a la emancipación de él, corresponde la producción, que comienza con la fabricación de instrumentos, de los que en cierto modo se ha quitado el trabajo, y [termina] en la producción de

un mundo de cosas, que como despojadas de vida sobreviven precisamente a la vida. Los dos ámbitos son un ἀθανατίζειν[A] y los dos surgen de la «condition humaine», pero de tal manera que ésta es superada. El hombre moderno ha renunciado a esta superación. Ahí está toda la significación contenida en la afirmación de que ha perdido su trascendencia.

[28]

Pensar-trabajar-vivir:

A: ¿Para qué pensar si el pensamiento no aporta resultados, si no da una manifestación de lo pensado?

B: ¿Para qué vivir, pues sin duda la vida carece de resultados, por lo menos en cuanto tal, a no ser que queramos considerar su propia reproducción o su propia muerte como resultado? Y esa solución es difícil, pues no puede decirse que precisamente la muerte sobreviva a la vida (aunque dure más que ella), y, por otra parte, el niño vive una nueva vida y muere, pero no sobrevive.

A: Yo vivo de todos modos, la vida está dada, para esto no se requiere ningún esfuerzo especial.

B: Eso es un error. Se requiere un esfuerzo constante para permanecer en la vida, y este esfuerzo tiene el mismo carácter circular que la vida, es más, está atado a su círculo consumidor. A ese esfuerzo le damos el nombre de trabajo. Por tanto, el trabajo puede mostrar tan poco resultado como la vida y el pensamiento. El trabajo es en cierto sentido vida, en este esfuerzo vive la vida explícitamente, aunque no sea una vida propiamente viva.

Para la vida, que carece de resultados, se requiere el esfuerzo del trabajo consumidor, sin el cual no se permanece en la vida; y ésta incluye el esfuerzo del pensamiento, sin el cual no es propiamente viva. El trabajo y el pensamiento quedan sin resultados como la vida misma, son los modos humanos de ser vivo. Todo producir, también el

A [athanatisein], inmortalizar.

hecho de escribir lo pensado o de fabricar instrumentos, que sirven al trabajo (y no a una fabricación ulterior), es ya la huida de la falta de resultados que se da en el puro ser vivo. Perdurar se paga con la muerte, y sólo lo muerto (la letra muerta) sobrevive a la palabra viva; sólo una vida nueva puede despertar de nuevo a estos muertos a la vida, para luego entregarlos inmediatamente a la muerte y a la duración.

Sin esta huida de la vida no habría ningún mundo. Y sólo mientras quede establecido que una nueva vida ha de despertar al mundo de su muerte, puedo yo producir mundo o sustraerme a la exigencia del puro ser vivo, [al] trabajo y al pensamiento.

La antigua esclavitud era una forma de sustraerse a la vida por mor del mundo, la otra fue la transformación del pensamiento en filosofía. Ambas eran un ἀθανατίζειν, y lo eran por mor del mundo, por amor a él. Ésta es la diferencia más profunda entre los σοφοί y los φιλόσοφοι: el σοφός era un pensador vivo, el φιλόσοφος renunciaba al pensamiento vivo y a su σοφία por causa del mundo, es decir, los menospreciaba para que surgiera un mundo. Exactamente así los griegos en la esclavitud sacrificaron la justicia al mundo. Y todavía hoy vivimos en cierto sentido en el mundo erigido por ellos.

«Quien ha pensado lo más profundo, ama lo más vivo»,[1] porque el pensamiento es un ser vivo, lo mismo que trabajar es vida.

Trabajar-pensar-amar son los tres modos de la vida pura; de ellos nunca puede surgir un mundo y, por tanto, propiamente son enemigos del mundo y anti-políticos.

[29]

Todo hacer mundo es un ἀθανατίζειν y se orienta por la inmortalidad terrestre, que nosotros encontramos previamente, dentro de la cual nacemos. Así como el cielo nos sobrevivirá eternamente, queremos en cierta analogía que nuestra casa nos sobreviva un poco. Cuanto más ame la vida alguien, cuanto más ame el ser vivo como tal, tanto más difícil le resultará ver esto.

«Cuando en el blanco seno materno Baal creció
el cielo era muy grande, pálido y silencioso,
joven, desnudo y sumamente misterioso,
cómo lo amaba Baal, cuando Baal llegó.
[...]
Cuando en el oscuro seno de la tierra se pudría Baal,
el cielo era aún muy grande, pálido y silencioso,
joven desnudo y tremendamente misterioso,
como lo amaba Baal en tiempos, cuando existía Baal.»[1]

La pugna entre lo vivo, entre su círculo tendente a la aniquilación, y todos los procesos inorgánicos, se cifra en que en lo inorgánico la estratificación se introduce en lugar del retorno, lo cual se muestra de la manera más clara en la geología. Nuestro concepto de historia procede de esta historia de la tierra, que consta de estratificaciones y que contradice a la vida orgánica. Por la instauración de un mundo el hombre crea en cierto modo una vertical, que atraviesa el círculo vivo y concentra a su alrededor estrato sobre estrato y arrastra todo esto hacia lo alto.

[30]

Una chica y un muchacho
en los arroyos y los bosques
juntos gustan del tiempo joven
y luego juntos son ancianos.

Allá fuera yacen los años
y lo que se llamara vida,
dentro aquel juntos habita
que no conoce vida ni antaño.[1]

[31]

Novalis, *Polen*, fragmentos 2: «El mundo se disuelve en figuras y el fin es la manipulación del universo».[1]

[32]

Sobre la filosofía y la política: cuanto más civilizado se hace el mundo humano, es decir, cuanto mejor se establece en la naturaleza, se afirma contra ella y puede asegurarse de sus poderes elementales, tanto más decisivamente experimenta el individuo el fenómeno del poder y de la prepotencia como una manifestación social del hombre. El hecho de que la naturaleza primariamente es poder, o sea, está a favor y en contra del hombre, en definitiva ya no es experimentado en absoluto, o es experimentado en forma secundaria, por así decirlo, de manera teórica. Por primera vez cuando ya no hay lobos, se llega al «homo homini lupus»[A]. Precisamente esto no es el estado de naturaleza. (En este sentido, Rousseau tenía razón en mucha mayor medida que Hobbes.)

De ahí se deduce que con el progreso de la civilización las relaciones humanas y políticas adquieren una significación creciente para todo pensamiento, y la adquieren en el sentido de que también han de tomarse en consideración constantemente. Así, por ejemplo, Heráclito y Parménides, aunque se preocuparan de lo político, como lo hizo en concreto Heráclito, todavía podían filosofar despreocupadamente, es decir, sin tomar en consideración la política como tal, mientras que Platón en su filosofía ya hubo de tener siempre presente que en su filosofar había de garantizar a la vez la existencia de filósofos en la polis. En filósofos posteriores no está tan claro, porque ya existía la posición platónica con sus implicaciones. Esto nada cambia en el hecho de que desde Platón no se dio una filosofía «pura», es decir, una filosofía no cortada de acuerdo con el patrón de lo político, en

A El hombre es un lobo para el hombre.

el sentido de que hubiera de garantizar la existencia de la filosofía como tal. Y lo dicho tampoco cambia nada en el hecho de que una filosofía política pura, imparcial, no podía darse porque la filosofía como tal estaba politizada. Dicho de otro modo: el filósofo, en cuanto tal, había adoptado ya para siempre su posición política, filosofar era ya para siempre «politizar», implicaba una determinada actitud fija respecto de la política.

[33]

Teoría de Goethe sobre los colores

Amarillo es el día.
Azul es la noche.
Verde yace el mundo.
Luz y tinieblas se desposan
en claridad y en sombra.
Por el color aparecen todas las cosas,
los colores separan una de otra.

Cuando la lluvia y el sol,
cansados de nuebes en discordia,
todavía lo seco y lo húmedo
en las nupcias de colores unen,
lo claro y lo oscuro brillan;
en arco irradian desde el cielo
nuestros ojos, nuestro mundo.[1]

[34]

Sobre política e historia: para el actor es de todo punto secundaria la eficacia que lo acontecido desarrolla en la memoria, eficacia que lo hace histórico. Lo que él quiere y pretende no tiene nada que ver

con esa eficacia, que de hecho se realiza con plena independencia de los actores. Cuando se quiere esa eficacia y es puesta en escena por la acción, el que actúa se convierte en actor de sí mismo, y la política asume el carácter de teatro.

Septiembre de 1954

[35] *Nueva York, septiembre de 1954.*

Sobre el mito de la caverna:[1] Platón aduce tres razones de por qué el filósofo debe volver a la caverna, aunque no las aduzca en el mito mismo sino de manera dispersa en sus escritos. En primer lugar, la coacción del cuerpo, por cuyas necesidades vitales surgió la πόλις, a saber, porque sólo así, a través de lo político, es posible liberarse por lo menos a medias de los procesos de trabajo vinculados a los procesos de la vida. Segundo, el miedo del hombre a ser gobernado por lo que es peor que él. Tercero, la obligación del ciudadano de comunicar lo que él sabe a otros. Platón presenta este asunto como si el filósofo en cuanto filósofo no necesitara en absoluto la πόλις. Pero esto no es cierto: el filósofo en cuanto filósofo vuelve también a la πόλις, pues de otro modo no tiene ninguna seguridad de que no filosofa en vano. En todo caso, necesita a los supervivientes, que lo recuerdan. Y Platón funda incluso una academia.

Sólo dos clases de hombres pueden realmente vivir apolíticamente sin embuste, los «homines religiosi», que llevan un diálogo a dos con Dios, y el animal laborans, que permanece enteramente cautivo en el círculo del trabajar vivo y de la vida laborante. Los primeros tienen su inmortalidad fuera de lo terrestre, y el segundo la tiene en el proceso de regeneración y de generación. Todas las demás actividades del hombre necesitan el esfuerzo político del ἀθανατίζειν, para no ser simplemente vanas.

New York September 1954.

Ad Höhlengleichnis: Plato gibt, zwar nicht im Höhlengleichnis selbst aber sonst verstreut in seinen Schriften, 3 Gründe, warum der Philosoph in die Höhle zurück muss: 1. den Zwang des Körpers, um dessen Lebensnotwendigkeiten willen die Polis entstanden ist, nämlich weil nur so d. h. es ist der Politik, eine vernünftigen Haltungs befriedigende Befreiung von der mit dem Lebensprozess verbundenen Arbeitsprozess möglich ist. 2. die Angst des Menschen, von Schlechteren als er ist regiert zu werden. 3. die Pflicht des Bürgers, was er [illegible] mitzuhalten. Plato stellt es also so dar, als brauche der Philosoph qua Philosoph die Polis überhaupt nicht. Das aber ist nicht wahr: der Philosoph qua Philosoph kehrt an sich in die Polis zurück, weil er sonst

[36]

Sobre el carácter incomprensible de la muerte: nuestra propia vida es incomprensible para nosotros solamente mientras nos vemos bajo la máxima general: todos los hombres tienen que morir. En nosotros mismos la muerte se anuncia siempre como una experiencia fundamental del sentimiento de nuestro cuerpo. Ya un diente enfermo es suficiente prueba de que en la vida no sólo vivimos sino que también morimos. La cosa es totalmente distinta en relación con la muerte de los otros, que siempre es incomprensible, ya por el mero hecho de que no compartimos su experiencia del vivir y el morir. Cada una de esas muertes es como si, por ejemplo, hubiera un solo mosquito en el mundo entero y estuviera condenado a muerte. Cada hombre en su peculiaridad es un ejemplar semejante, que no vuelve jamás y nunca ha sido visto anteriormente. Pero yo, que me sé siempre como hombre entre hombres, nunca puedo convertirme en esto para mí mismo. La singularidad contradice de lleno nuestro sentimiento interior del vivir y del morir; es una «aparición», y nosotros no nos aparecemos precisamente a nosotros mismos.

La frase: todos los hombres tienen que morir, es evidente porque trata de un género y trata de nosotros en cuanto pertenecemos al género. Pero puede contradecir la experiencia de la vida, que, en cuanto vive, no puede imaginarse que una vez cesará, del mismo modo que cuando corro, en cuanto soy sólo un corredor, quiero seguir corriendo y sólo dejo de hacerlo porque lo que impide el correr se hace sentir cada vez más fuerte. Así, puedo referir a todos los hombres la frase: todos los hombres tienen que morir; a saber, puedo referirla a todos bajo la condición de que otros hombres, comparables a los mosquitos, vivirán. Es decir, en cuanto considero las cualidades no humanas del hombre.

[37]

Séneca: «Qui potest mori, non potest cogi».[1]

Octubre de 1954

[38] *Octubre de 1954*

Si Platón, tal como correspondía propiamente a la esencia de la teoría de las ideas, en el καλὸν κἀγαθόν hubiese definido[1] el καλὸν como la idea suprema, como la idea de las ideas, sin duda no habríamos oído jamás nada de normas, que son necesarias para todos los juicios, ni de las normas supremas, o de normas para juzgar lo bello, o de la imposibilidad de encontrar tales normas. Pues sólo lo apto para algo se juzga según normas, y se juzga por normas no absolutas, sino sumamente funcionales. Lo que no es bueno para algo, no puede juzgarse con normas. Pero lo καλὸν no pertenece a lo producido en el sentido de las cosas usadas, sino que, de acuerdo con los griegos, corresponde a todo ente, en cuanto aparece y brilla. Cuanto más brillante, tanto más bello, y lo bello en sí es lo ἐκφανέστατον[A], aquello en lo que todo se ha puesto de manifiesto enteramente en el brillar. Lo brillante en sí, el ente que en general consiste sólo en brillar, es el sol. El sol sólo puede juzgarse según la medida de su aptitud para algo; en cambio, es bello sin reflexión sobre tales «normas». Exigir una norma para lo bello es como pedir una «demostración» o una norma para 2+2 = 4. Está en su naturaleza ser evidente. Y tampoco tiene mucho que ver con el gusto, que nunca es evidente. Hay en lo estético algo cómico, una venganza que lo bello practica con nosotros. Una vez que todo lo hemos sometido al uso y hemos expulsado lo bello del mundo, es decir, una vez que hemos robado al mundo su carácter de realidad, que le corresponde de suyo, descubrimos que existe «también» lo bello, y nos ponemos a buscarle una norma. Lo cómico está en que sólo hay normas en nuestro sentido porque nunca nos hemos orientado por lo bello, sino que nos hemos orientado siempre por lo apto para algo.

A [ekphanestaton], lo que más irradia (en sumo grado); véase el Cuaderno XIX, 11, p. 442.

[39]

Whitehead, *La ciencia y el mundo moderno*. Edad Media: «Faith based on reason»; Edad Moderna: «Reason based on faith».[1]

[40]

El derrumbamiento del mundo común arroja a los hombres abarcados por él a la situación de una teoría del conocimiento extremadamente subjetivista. Ahora en realidad cada uno tiene sólo su imagen de la percepción y no puede estar seguro en absoluto de que a la mesa vista le corresponda una mesa real, pues esta realidad se establece precisamente de manera fiable en la comunidad. Con ello desaparece la mesa como el entre que une y separa, y queda una masa de individuos sin enlace. Para unir esta masa, de tal manera que de nuevo haya «mesas» en el mundo, mesas a las que podamos referirnos de forma fiable, sólo queda uniformar las percepciones de los sentidos y suponer que todos, desde la perspectiva que sea, reproducen siempre el mismo objeto de la percepción, con la fiabilidad de un experimento repetible hasta el infinito. En este sentido, es muy significativo el término «masa», que está tomado de la física. La uniformación unifica precisamente lo que siempre es desigual y único, a saber, las percepciones sensibles, pues se ha perdido el sentido común, que enseñaba a reconocer en todas las diferencias el mismo objeto, que es común a todos. En su lugar se introduce la fiabilidad científica, en la que quien conoce ha de ser intercambiable, o sea, se introduce la posibilidad de sustituir. En un mundo que ya no es común, los hombres han de igualarse entre sí hasta no poderse distinguir, para poderse asegurar de la realidad.

[41]

Este libro saluda desde la lejanía,
deja que exista, aun sin leer;

lo cercano vive también en la lejanía,
lo que ha sido siempre es.[1]

[42]

Sobre la proposición de Kant: «Actúa de tal manera que el principio de tu acción pueda convertirse en una ley general».[1]

1. La ley está en la acción misma, ciertamente como su principio, pero no como la norma aplicada desde fuera. El hombre, en cuanto actúa, es un ser legislador. La ley no es el límite de su acción, y tampoco es el vallado que constituye el espacio de la acción y posibilita la acción.

2. Se trata del principio cuya validez se mide en que pueda convertirse en ley. La legalidad de la acción radica en su potencialidad. Para el hombre de buena voluntad se necesita solamente esta potencialidad. No necesita leyes dadas, porque siempre puede encontrar en sí mismo los principios de estas leyes, o producirlos desde sí mismo y desde su voluntad; ¿lo mismo que el matemático no necesita las fórmulas, pues él puede deducirlas de nuevo en todo momento?[A] (Desde Kant, desde Rousseau[B], y no desde Nietzsche, la voluntad es el órgano legislador.) Por tanto, sólo al hombre de mala voluntad le sale al encuentro la ley desde fuera, y ésta tiene para él una realidad objetiva. Y puesto que la mala voluntad es definida como aquello cuyos principios no son apropiados para la legislación general, esto equivale a decir: a la falta de ley le sale al encuentro la ley desde fuera.

A Este inciso fue introducido más tarde.
B Las palabras «desde Rousseau» fueron introducidas más tarde.

Noviembre de 1954

[43] *Nov. 1954*

El concepto de verdad en Platón:

1. A la ἀλήθεια corresponde la ἰδέα, la forma que aparece.

2. Por razones políticas se convierte en la ὀρθότης[A], por la que se hace posible utilizar las ideas como normas. Y esto a su vez se hace posible porque la ἰδέα como εἶδος se experimenta de doble manera: como visión de la esencia que desaparece y como modelo de la producción. Precisamente, el hecho de que también en lo práctico parece haber una idea, probablemente persuadió a Platón de la importancia de su descubrimiento.

3. La evidencia matemática, que lleva inherente un carácter forzoso.

Políticamente, se deduce de lo dicho: ninguna de las tres verdades puede demostrarse nunca mediante λόγοι: la ἰδέα de la ἀλήθεια no, porque ésta ha de ser vista y no puede oírse; πείθειν[B] es completamente insuficiente. No la norma de la rectitud, porque ésta sólo puede confirmarse, y en el plano teórico permanece abstracta y carente de realidad; finalmente, tampoco la evidencia del matemático, pues ésta fuerza, lo cual es exactamente lo contrario de la persuasión.

En la filosofía política, Platón pone las ideas entendidas normativamente junto al carácter forzoso experimentado matemáticamente. De ahí procede la tiranía de la razón.

[44]

Tomás, *Summa Theologiae*, I, quaestio 25, 2: «Sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat», como, por ejem-

A [orthotes], rectitud.
B [peithein], persuadir.

plo, en primer lugar «simul esse et non esse», y en segundo lugar «quod fuit non fuisse».[1]

Precisamente el principio del tercero excluido se resiste a la omnipotencia de Dios. Lo que todavía en Sócrates se deduce tan claramente de ahí, que, por así decirlo, en el pensamiento me divido y no puedo permanecer en contradicción, porque yo en verdad soy uno, se convierte en principio dominante no del pensamiento, sino, en primer lugar, del ser en general (y como tal ha sido refutado por las modernas ciencias naturales) y, en segundo lugar, del hablar con otros hombres, que son forzados a renunciar a sus contradicciones y a conceder lo necesariamente evidente, como si yo fuera también propiamente uno con ellos, lo mismo que en el hablar conmigo mismo que se llama pensamiento.

Es comprensible que ya Aristóteles opinara que Dios no puede hacer que lo acontecido no haya acontecido (*Ética nicomáquea*, 1139b9);[2] en efecto, sobre los dioses está la Ἀνάγκη, que se halla presente precisamente en el acontecer (no en el ser); pero sorprende que Tomás pudiera repetirlo, una vez que toda la predicación de Jesús sobre el perdón que conduce a la gracia tendiera solamente a mostrar a los hombres que ellos mismos pueden conseguir que lo hecho no esté hecho, y que esto es precisamente la gracia de Dios.

Aristóteles (*Metafísica*) afirmó que el principio de contradicción es el βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν πασῶν,[3] el más seguro de todos los principios, y opinó que también Heráclito fue tergiversado cuando se le atribuyó una negación de dicho axioma. Y tenía a Protágoras por un insensato porque, según parece, dijo: παντὶ λόγῳ λόγον ἀντικεῖσθαι. (*Presocráticos*, II, 532, en Clemente de Alejandría, *Stromata*, VI, 65).[4]

[45]

Demócrito, Fragmento 145: λόγος γὰρ ἔργου σκιή.[1] Ἔργον: todavía en el sentido de Herodoto, acciones y obras. Pero la sombra pertenece ineludiblemente a toda cosa, y a su vez ninguna cosa puede existir sin sombra. Las acciones son cosas sin sombra, por primera vez

en la palabra adquieren sus sombras, se hacen familiares, reciben lo que la cosa tiene en el sol, en la luz. Cf. Sófocles. De ahí el fragmento 190: φαύλων ἔργων καὶ τοὺς λόγους παραιτητέον: hay que evitar hablar de las malas obras.[2]

[46]

La cuestión enigmática de la historia, la de que todo es un «desconsolado más o menos»[1] si se considera en particular y adquiere sentido «en grande», que impresionó ya a Vico y luego a Kant y Hegel, estaba resuelta ya cuando Leibniz descubrió que a partir de puntos arrojados casualmente sobre el papel se puede construir siempre una curva matemática y deducir una fórmula.[2] Algunos se imaginaron que a partir de ahí Leibniz había deducido que un ardid de la razón guía la pluma del que arroja los puntos en el papel. En el fondo, la conclusión hegeliana no era de mejor calibre.

[47]

᾽Ανάγκη, según Aristóteles: ἀμετάπειστόν τι εἶναι:[1] lo que no puede cambiarse a base de πείθειν, o sea, aquello donde el λόγος tiene su fin. *Metafísica*, 1015a30.

[48]

León Chestov, *Atenas y Jerusalén* (1938).
p. 364: El «problema fundamental de la *Crítica de la razón pura* ..., que Kant eludió, siguiendo el ejemplo de sus precursores, [es] la pregunta por la fuerza demostrativa de las pruebas, por la fuente de la fuerza necesaria que se da en las verdades evidentes en sí mismas. ¿De dónde ha venido la necesidad?».[1]

[49]

La concordancia consigo mismo en Sócrates está fundada en el uno de la persona, que en el pensamiento se divide en dos, y se limita a usar la «razón». En Spinoza, *Ética*, IV, 52, leemos por el contrario: «Acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest et ea sola acquiescentia, quae ex ratione oritur, summa est quae potest dari».[1] Ahora la razón se convierte en fuente, aunque en la «acquiescentia in se ipso», en el estar de acuerdo consigo, resuena todavía lo socrático.

[50]

Descartes, después de enterarse de la condenación de Galileo, escribía a Mersenne: «Je me suis quasi résolu de brûler tous mes papiers ... je confesse que s'il [le mouvement de la terre] est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi».[1]

[51]

Leibniz sobre las «vérités éternelles»: «Ces lois, ce juge ne contraignent point: ils sont plus forts, car ils persuadent» (*Teodicea*, II, § 121)[1]

[52]

Kierkegaard: el principio de la filosofía es la desesperación. Descartes: el principio de la filosofía es la duda. Epicteto: el principio de la filosofía está en darse cuenta de la propia debilidad e impotencia en relación con las ἀναγκαῖα (*Disertaciones*, II, 11).[1]

[53]

Aristóteles, en la *Metafísica,* sobre los grandes filósofos: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι (984b1).[1] Y a la vez define lo ἀναγκαῖον como βίαιον (1015a30), o sea, necesario = coactivo.

[54]

Spinoza sobre la muerte: «Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est» (*Ética*, IV, 67).[1]

[55]

Hegel sobre los sentidos. Hablando del comienzo de la Edad Moderna, dice: «Pero entonces el espíritu del mundo había superado ya lo sensible y en consecuencia se había separado ya de la Iglesia. Es decir, excluyó lo espiritual de lo sensible», o sea, dejó a la Iglesia lo «meramente» sensible y se apoderó de lo espiritual por separado. «En consecuencia, a partir de este momento la Iglesia se queda por detrás del espíritu del mundo, porque éste ha llegado ya a conocer lo sensible como sensible, lo exterior como exterior, a confirmarse en lo finito de manera finita y a estar junto a sí mismo en esa actividad como subjetividad válida, justificada.» *Philosophie der Weltgeschichte*, Meiner, 1923, ed. Lasson, II, 872, sección: La transición a la Edad Moderna.

[56]

Actuar siempre es en concreto solamente hablar (persuadir, prometer, informar) o fabricar (destruir o construir). En este sentido parece algo derivado.

Enero de 1955

[57] *Enero de 1955.*

Nietzsche y Marx: la filosofía que corresponde a la teoría de Marx sobre el trabajo no es la de Hegel, sino la de Nietzsche. La vida «progresa» en forma de «eterno retorno», y el trabajo corresponde a esta forma de movimiento, no al progresar. Para el acto de trabajar hay solamente vida, a la que él sigue. La vida no conoce ni el «ser», ni el nacimiento y la muerte como principio y fin de lo vivo. Para la vida también el nacimiento y la muerte están incluidos en el retornar eterno. El hecho de que el ser se convirtiera en idea central de la metafísica occidental significó, de manera implícita, que fue «excluida» la vida; significó: el ser es lo supremo, no la vida. De ahí se sigue que las supremas actividades del hombre son todas las que, alejándose de la vida, aspiran al ser, ya sea contemplando lo que es, ya produciéndolo. Todas las actividades que no hacen sino seguir a la vida, que están forzadas por la vida, merecen menospreciarse, así, en concreto, trabajar y tener niños, los esclavos y las mujeres. La inversión esencial del platonismo en Nietzsche no se refiere tanto a lo sensible y suprasensible, cuanto al hecho de que, a la inversa, niega el ser y pone la vida en el centro de su metafísica. De ahí se deduce de forma completamente espontánea el concepto del eterno retorno como la forma en la que se mueve la «vida en general». Esto, referido al hombre, significa que trabajar es la actividad suprema y que el hombre es un animal laborans.

Hemos de retener que la inversión sensible-suprasensible es secundaria frente a la inversión vida-ser.

[58]

Agrado y dolor son los sentidos por los que experimentamos nuestro propio cuerpo como el primer mundo exterior, que a la vez pue-

de separarnos de todo el mundo que existe fuera de nosotros. En estos sentidos referidos al cuerpo están los sentidos «internos». Para las filosofías políticas de la Edad Moderna, que descansan en la desconfianza frente a los cinco sentidos, es totalmente típico el hecho de que intentan convertir estos sentidos interiores en el criterio auténtico de la definición (política e intelectual) del hombre. Ésta es la subjetivación en el nivel inferior. Esto se debe también a que no hay un «common sense» para estos sentidos (individualismo, imposibilidad de integración).

[59]

La razón de Estado de Maquiavelo termina en la «volonté générale» de Rousseau; pero ¡qué desplazamiento del acento! Del Estado a la sociedad, y de la razón a la voluntad.

[60]

Sólo el dolor aleja radicalmente del mundo común, es el gran individualizador. Incluso el agrado, por más que sea un sentido interior, está vinculado a los otros (aunque no sea al mundo). Lo mismo que el amor, es la relación sin mundo. El agrado, como principio político, es lo mismo que el onanismo. El dolor como principio político, sobre todo en la «violent death»[A] en Hobbes, es solamente impotencia, la impotencia del que por dolor, o por miedo a él, ha sido arrojado hacia sí mismo.

A Muerte violenta.

Cuaderno XXI

Enero de 1955 – enero de 1956

Cuaderno XXI

Enero de 1955

[1] a [6]	497
Notas	1022

De febrero a junio de 1955

[7] a [50]	501
Notas	1024

Julio de 1955

[51] a [67]	519
Notas	1031

Agosto de 1955

[68] a [70]	533
Notas	1034

Noviembre de 1955

[71] a [72]	536
Notas	1035

Enero de 1956

[73] a [85]	536
Notas	1035

Índice de temas 875

Enero de 1955

[1] *Nueva York, enero de 1955*

Platón, *Sofista*

216: todos los filósofos son «divinos». Pero no se sabe dónde están. Algunos los tienen por sofistas, otros por πολιτικοί y otros por filósofos.

217: el hablar consigo mismo: αὐτὸς ἐπὶ σαυτοῦ μακρῷ λόγῳ διεξιέναι λέγων τοῦτο: hablando contigo mismo en una conversación continua y desarrollando lo que (quieres exponer).[1]

τέχνη: 219: εἰς οὐσίαν ἄγῃ, lo que antes no era. Todo esto: τέχνη ποιητική[A]. Frente a: τέχνη κτητική[B].

222: el sofista se halla entre los seres humanos que dan caza a hombres mansos. Implicación: se incluyen en ellos también el filósofo y el πολιτικός. Dos clases de caza: βιαία y πιθανουργική: βιᾶν y πείθειν[C]. Y una tercera: ἐρωτική.

231: sofista: es uno que purifica el alma de δοξῶν ἐμποδίων μαθήμασι, de opiniones que obstaculizan lo que puede aprenderse.

233: el sofista tiene una δοξαστικὴ ἐπιστήμη περὶ πάντων, pero no ἀλήθειαν [ἔχων].[2]

233-4: ahora bien, si uno afirma que no puede ni λέγειν, ni ἀντιλέγειν[D], pero sí puede ποιεῖν todo con τέχνη, también el cielo, la

A [techne poietike], arte creadora.
B [techne ktetike], arte lucrativa (perteneciente a la adquisición).
C [biaia y pithanurgike: bian y peithein], violento y persuasivo: forzar y convencer.
D [antilegein], contradecir.

tierra y el mar, la réplica será: ¡eso no puede ser más que una broma! Y así es uno que afirma saberlo todo (cf. 265).

236: fantasma: es lo que solamente διὰ τὴν ... ἐκ καλοῦ θέαν (desde el correspondiente punto de vista) aparece como bello, pero se presenta diferente cuando se considera más de cerca.[3]

236: Τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή:[3] objeto de la contemplación. A ello corresponde, 237: ψευδῆ λέγειν[A], lo cual significa τὸ μὴ ὄν εἶναι (Parménides).[4]

238: la aporía = los apuros consisten siempre en que nos enredamos en contradicciones: ἐναντία αὐτὸν αὑτῷ περὶ ἐκεῖνο ἀναγκάζεσθαι λέγειν: verse forzado a decir cosas opuestas, incluso a decirlas consigo mismo, sobre algo.[5]

(Sobre la tradición. Acerca de la polémica con Parménides: no me mires como a uno que levanta las manos contra el padre [241].)

243: contra los antiguos (entre los cuales no cuenta a Parménides): sin preocuparse de nosotros y preguntar si podemos seguir, afirman simplemente. Véase el principio del diálogo, donde la decisión cae contra el μακρὸς λόγος, y el αὐτὸς αὑτῷ decide a favor del preguntar.

247: la única definición del ente (τὰ ὄντα): no es otra cosa que δύναμις.

253: filosofía: 1) ἡ τῶν ἐλευθέρων ἐπιστήμη! 2) ἐπιστήμη διαλεκτική![6]

254: es difícil encontrar al filósofo y al sofista: al sofista porque habita en la oscuridad de lo que no es y no puede asirse por causa de la oscuridad del lugar; y al filósofo, que siempre está pegado a la ἰδέα τοῦ ὄντος διὰ λογισμῶν,[7] por la claridad del lugar. Pues los ojos de la mayoría no pueden mirar a lo divino.

Sigue la deducción de lo trascendente como: uno, mismo, θἄτερον (ente), y allí lo otro comprende lo que no es.

260: λόγος, sin él estaríamos despojados de la filosofía, es decir, de lo más grande.

262: a través del más breve λόγος el hombre da ya a conocer (δηλοῖ) algo y no se limita a nombrarlo (ὀνομάζει).

A [pseude legein], decir cosas falsas.

263: διάνοια y λόγος son lo mismo, con la mera diferencia de que el λόγος (ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος) se llama διάνοια.[8]

265: hay dos clases de τέχνη ποιητική: la divina y la humana.

266: nosotros y los otros seres vivos, y aquello de lo que consta todo lo que crece, el fuego y el agua, y lo que pertenece a ello: γεννήματα θεοῦ[A]. (Pero ambos se mantienen sin unión.)

268: son paralelos Demologicos, lo opuesto a πολιτικός, y sofista, lo opuesto al filósofo. El Demologicos habla μακροῖς λόγοις (en un discurso coherente) πρὸς πλήθη δημοσίᾳ (en público); el sofista habla ἰδίᾳ (en privado) con βραχέσι λόγοις y fuerza (ἀναγκάζει) al προσδιαλεγόμενον a contradecirse a sí mismo: ἐναντιολογεῖν αὐτὸς αὑτῷ.[9]

A este respecto Platón se dirige contra Sócrates:

Primero. Al principio, el método socrático contra el discurso coherente no parece tender a cuestionar una verdad desde otra, sino a conseguir la adhesión y el acompañamiento del otro a una verdad desarrollada, a reivindicar su control. 243. Segundo. La característica del sofista como el hombre que enreda al otro en contradicciones apunta directamente a Sócrates. 268. Tercero. También las «propiedades buenas» del sofista parecen leídas en Sócrates: la afirmación de que él purifica a la gente de opiniones –231– y la de que va a la caza de los hombres –222– parecen apuntar a Sócrates. Cuarto. Parménides, no Sócrates, es el padre de Platón. 236. Sócrates no participa en el diálogo, pero está presente.

[2]

Sobre el sensualismo. Hume: «Reason is, and ought only to be, the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them» (*Tratado de la naturaleza humana*, II, tercera parte, sección 3).[1] La razón es sometida a la realidad, tal como

A [gennemata theou], las cosas que Dios ha engendrado.

ésta se anuncia para el hombre en la «sensation». «Reason» sólo es una «calculator» de consecuencias, como en Hobbes. No queda otro criterio que el del sentido interno: placer y dolor. Esto nada tiene que ver con el hedonismo de los antiguos. Más bien, se trata ahora de la única realidad indudable que queda. Por tanto:

No «cogito ergo sum», sino: siento dolor y placer, en ellos estoy dado para mí; por tanto, no sólo soy, sino que tengo también un signo seguro de cómo debo comportarme. Descartes construye la lógica según el modelo del «sentido interno».

[3]

Sobre la historia: en la antigüedad se consideraba como: ἀμέθοδος ὕλη.[1]

[4]

Lessing acerca del utilitarismo: plantea la cuestión de cuál es la «utilidad de lo útil».[1]

[5]

Dominador es originalmente ἄναξ;[1] no ἄρχων; por tanto: ἄναξ βασιλεύς.

[6]

«Fides» en Roma, lo mismo que en la Edad Media, domina la relación entre señor y cliente: «in fide esse» (Max Weber).[1]

Febrero de 1955

[7]

Febrero de 1955. Berkeley.[A]

Han de distinguirse el para y el por mor de: el primero da la conexión medio-fin, el segundo se refiere al sentido y a la significación. El absurdo no surge cuando los medios se convierten en fines, sino cuando el fin ocupa el lugar de la significación. La conexión medio-fin es infinita por esencia: cada fin puede convertirse a su vez en medio, y se convertirá ineludiblemente en tal. Sólo el por mor de está fuera del proceso de la producción y de lo que puede producirse. Además: todo lo que en la producción es fin, pasa a ser un medio usado en el nexo de la significación.

[8]

Ad rise of natural sciences: Usually seen in the light of methodology – especially Jaspers: the new scientific spirit: Galilei inquired not why things fall but how.[I] Against this: the result: the earth turns around the sun. And the result is not a matter of spirit, but changes the world «objectively».

[*Sobre el nacimiento de las ciencias naturales: normalmente se ve bajo el prisma de la metodología. Así ve Jaspers en especial el nuevo espíritu científico: Galileo no preguntaba por qué caen los objetos, sino cómo*[I] *caen. Contra esto, el resultado: la tierra se mueve en torno al sol. Y el resultado no es un asunto intelectual, sino que cambia «objetivamente» el mundo.*]

A En el semestre de primavera de 1955, H. A. enseñaba en la universidad de California, en Berkeley. Véase una información más detallada en el volumen de notas, p. 1024.

[9]

Maquiavelo enseña «how not to be good»[A], pues la «goodness»[B] se oculta, se retira de la esfera pública, «florece» en lo oculto, etc.[1] Tan pronto como vivo «públicamente», deja de haber «bondad», y de hecho la antigüedad la desconocía.

[10]

Aristóteles, *Οἰκονομικός*:

Primera frase: Ἡ οἰκονομικὴ καὶ πολιτικὴ διαφέρει οὐ μόνον τοσοῦτον ὅσον οἰκία καὶ πόλις (ταῦτα μὲν γὰρ αὐταῖς ἐστὶ τὰ ὑποκείμενα) ἀλλ' ὅτι καὶ ἡ μὲν πολιτικὴ ἐκ πολλῶν ἀρχόντων ἐστίν, ἡ οἰκονομικὴ δὲ μοναρχία.[1]

1343a10: la πόλις es un πλῆθός οἰκιῶν ... αὔταρκες πρὸς τὸ εὖ ζῆν.[2] Tan pronto como esto ya no es posible, a saber εὖ ζῆν, se disuelve la κοινωνία. οἰκία-ζῆν, πόλις-εὖ ζῆν. Esto es el οὗ ἕνεκα[C], por mor del cual se produjo la unión, o sea, es su οὐσία (a14). Por eso la οἰκία es más antigua que la πόλις.

Cita a Hesiodo.

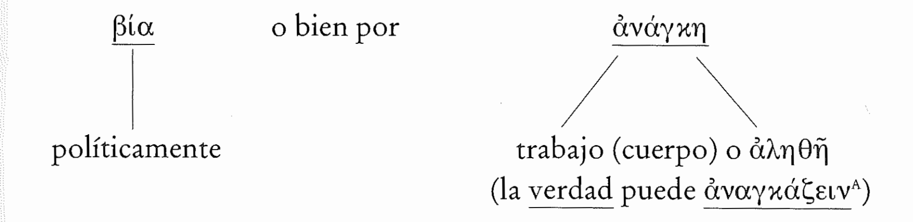
1343b24: ἡ φύσις llena mediante περίοδος el ἀεὶ εἶναι, ἐπεὶ καθ' ἀριθμὸν οὐ δύναται, ἀλλὰ ... κατὰ τὸ εἶδος.[3] (Οἰκία asegura las especies, πόλις da seguridad a los individuos.)

A Cómo no ser bueno.
B Bondad.
C [hu heneka], a causa de, por mor de...

Marzo de 1955

[11] *Marzo de 1955.*

Libertad-coacción
La coacción es o bien por



Puedo escapar de la ἀνάγκη en el trabajo en cuanto dirijo βία contra otros: esclavitud; el ἀνάγκάζεσθαι[B] mediante la verdad es ineludible: está en mí en cuanto no quiero contradecirme a mí mismo. No es la coacción de la verdad como desocultación contemplada, sino el διαλέγεσθαι = hablar conmigo mismo sobre algo, donde desaparece el algo y sobresale el ἐγὼ ἐμαυτῷ[C].

[12]

La dicotomía platónica se remonta a tinieblas-luz, y luego a visible-invisible. Éstas son las originarias parejas de opuestos.

[13]

Hay tres tipos de comentaristas: 1) los que realmente quieren saber lo que pensó el autor, sin ningún interés por el mundo; 2) los que

A [anankazein], forzar.
B [anankazesthai], ser forzado.
C [ego emauto], yo conmigo mismo.

quieren restablecer de nuevo la tradición; 3) y los que, como Heidegger, se entregan al espacio nuevo de lo pasado y lo ven todo con ojos nuevos. Estos tres tipos son los alejandrinos, los «políticos» y los pensadores.

[14]

Don't talk if you can read; don't read if you can write; don't write if you can think.

[*No hables si puedes leer; no leas si puedes escribir; no escribas si puedes pensar.*]

[15]

¿Por qué hay en absoluto alguien y no más bien nadie? Ésa es la pregunta de la política. Esto pensaba Agustín cuando decía: «ante quem nemo [recte: nullus] fuit»,[1] como la nada antes de la creación. El alguien está ahí para proteger la creación; el nadie puede destruirla. Cuando la hayamos destruido y alguien nos pregunte, responderemos: nadie lo ha hecho. Es el desierto de la nada, poblada por el pueblo del nadie.

[16]

La moral se refiere a nuestro «behavior»[A]; por tanto, de antemano es un concepto relativo a la sociedad y no una noción propiamente política. Toda moral fracasa tan pronto como comenzamos a actuar, o a poner un comienzo. La moral nunca ha previsto este comienzo. Toda acción es amoral por definición.

A Conducta, comportamiento.

[17]

Aislamiento: uno contra todos (impotencia); o bien: uno contra todo (naturaleza): lo titánico. Soledad: yo conmigo mismo. Desamparo: uno, desamparado entre todos.[1]

[18]

Sócrates: sé tal como quisieras aparecer, el criterio es la aparición.

Maquiavelo: no te preocupes de quién y cómo eres, con tal que puedas aparecer y parecer. En la esfera en la que actúas, la cuestión no está en lo que eres. Por tanto: aparece tal como quisieras ser.[1]

[19]

Jesús: ningún hombre puede ser bueno. Sócrates: ningún hombre puede ser sabio. Sócrates conduce al pensamiento como una forma de pluralidad: yo conmigo mismo. Jesús conduce a la acción como el principio, que está realmente más allá de privado y público.

[20]

El problema de la acción: a) poner un principio para el que no hay ninguna norma; b) en el que estoy solo, aislado; c) cuyo final no puedo prever. A esto corresponde la perversión en la producción, en la que estoy también aislado, pero tengo en las manos el final y los patrones por los que puedo regirme.

[21]

Amor Mundi: ¿por qué es tan difícil amar el mundo?

[22]

Una vez que has empezado a pensar, vienen los pensamientos como moscas y te chupan la sangre de la vida.

[23]

Las modernas ciencias naturales: comienzan considerando la tierra como parte del universo, y propiamente no enfocan la naturaleza como φύσις, sino que tratan la física como una variación de la astronomía. Y en este contexto todas las anteriores leyes naturales se desvirtúan a favor de las «más universales». Pero debe tenerse en cuenta que nosotros no podemos hacernos ni una intuición ni un concepto de estas leyes «más universales», pues nosotros mismos somos naturaleza terrestre. Por otra parte, podemos intervenir con medios «universales» en esa naturaleza terrestre. Tales medios son destructivos, pues su punto de vista es el del universo, para el que nosotros no estamos hechos. La física «universal» destruye la naturaleza terrestre, una vez que ha relativizado la física ligada a la tierra. Para el universo, eso es completamente indiferente.

[24]

Pensar y actuar son tan fugaces como el instante vivido. Necesitan la producción para encontrar patria y morada en el mundo. Pero esto no es una razón que nos permita confundirlos con la producción.

Abril de 1955

[25]

Abril.

Si el sentido interno –dolor– ha de convertirse en principio «político», pasará a ser compasión, que es también y sobre todo compasión consigo mismo y bajo ese aspecto, como un sentir con, ha de sustituir el hablar consigo mismo. Así se abre una esfera completamente nueva de lo interior[A]. «Teorías de la empatía» en Dilthey: la comprensión se convierte en empatía. En cuanto el comprender se dirige al «mundo exterior», pasa a ser una reconciliación en el sentido de Hegel.

[26]

Amor Mundi.
Introduction: The Broken Thread of Tradition as a sort of justification for the whole enterprise.[1]

Then a series of treatises all dealing with one question: What is it in the Human Condition that makes politics possible and necessary? Or: Why is there somebody and not rather nobody?[2] (The double threat of nothingness and nobody-ness.) Or: Why are we in the plural and not in the singular?

[*Amor Mundi. Introducción: El hilo roto de la tradición como una especie de justificación de toda la empresa.*[1]

Luego una serie de tratados que se ocupan, todos ellos, de una pregunta: ¿qué dimensión de la «condición humana» hace posible y necesaria la política? O bien: ¿por qué hay alguien y no más bien nadie?[2] *(La doble amenaza de la nada y del nadie.) O también: ¿por qué existimos en plural y no en singular?*]

A Podría significar también «dentro».

[27]

The modern change in mathematics: Two and two is four is changed into: two and two becomes four: Process. And principle of acquisition.

[*El cambio moderno en la matemática: dos y dos son cuatro se transforma en dos y dos se hacen cuatro: proceso; y principio de adquisición.*]

[28]

Modern natural science starts from the attempt to understand the universe and ends with the introduction of universal laws into nature: Destruction of earthly nature through «universal» processes.

[*Las ciencias naturales modernas comienzan con el intento de entender el universo, y terminan con la introducción de leyes universales en la naturaleza: destrucción de la naturaleza terrestre mediante procesos «universales».*]

[29]

Por la huida de la política arrastramos el desierto a todas partes: religión, filosofía, arte. Arruinamos los oasis.[1]

[30]

Revolución industrial: nacimiento del proceso de producción. El trabajo se convierte en fuerza de trabajo.

En el proceso de producción: toda producción es absorbida en lo procesal del trabajo, todos los bienes se convierten en bienes de consumo. A la vez, se aleja la fatiga del trabajador, de manera que parece como si ésta desapareciera del mundo. Además: se produce sólo para el consumo, no para el uso; el puro uso es un obstáculo para el proceso. Así, el proceso de producción y el de adquisición pueden pasar a ser el mismo. O bien: el proceso de adquisición, que tenía siempre como pauta el proceso de la vida, se ha apoderado de la producción y convierte la producción en trabajo, en proceso de trabajo, que descansa en la fuerza de trabajo, ya que no puede existir sin más un proceso de producción.

[31]

Ad passions: Passion is the exact opposite of action. As courage is the virtue of action, so endurance is the virtue of passion. Passion is always connected with love; the man of action –Achilles–, knows love only as desire, and it then plays a minor role. Ulysses, the much enduring one, knows love as passion; the gods play on him.

Faulkner's pride is the pride of endurance, the only legitimate one: «If happy I can be I will, if suffer I must I can».[1] The pride of a man of action, or the pride that rises out of courage is always hybris; that is the superbia of remaining intact, of one's complete integrity, until death. Example: T. E. Lawrence's *The Mint*[2] which is the work of superbia. The man of action mistrusts love as much as he mistrusts thought: both are endurances, πάθη[A].

The organ of endurance (passion) is the heart, as the organ of thought is the brain, and the organ of sight are the eyes. (That Koehler[3] has found out that brain-waves correspond to each act of seeing does not mean that we see with the brain, but that we cannot see without thought as we cannot «feel» without thought. In other words, seeing, feeling, thinking – we translate everything into speech as διαλέγεσθαι.)

A [pathe], plural de πάθος, padecimiento.

The discoverer of the heart is Homer, as Plato was the discoverer of the soul. That the heart does not function without thought is what Pascal meant with his «logique du cœur».

The difference between passion and thought is that the former is destroyed through duplication: compassion ruins the passion, whereas the latter owes its origin to it.

Passion has a much closer connection with «fabrication» – ποίησις[A]– or ἀθανατίζειν than either action or thought. Poetry arises out of passion. Endurance will make itself remembered, wants duration, for action or thought the writing of it is like an after-thought. Achilles needs Homer, but Ulysses tells his story and listens to it at the court of the king of the Phaiakians. He begins to weep –has compassion with himself and becomes passion-free.

Compassion and writing in Rousseau: the liberation from passion through compassion out of which rises poetry.

When we mobilize com-passion, we become passion-free: that is the secret of catharsis. Catharsis redeems the passions, liberates from them –and therefore is a political institution!

[Sobre las pasiones: la pasión es exactamente lo contrario de la acción. Así como la valentía es la virtud de la acción, del mismo modo la resistencia es la virtud de la pasión. La pasión va unida siempre al amor; el hombre de acción –Aquiles– sólo conoce el amor como deseo, y el amor así entendido desempeña una función subordinada. Ulises, el que soporta mucho, conoce el amor como pasión; los dioses juegan con él.

Para Faulkner el único orgullo legítimo es el de soportar el sufrimiento: «Si he de ser feliz, lo seré; si he de padecer, puedo soportarlo».[1] *El orgullo que brota de un hombre de acción, o el que brota de la valentía, es siempre hybris; es decir, está ahí en juego la «superbia» de permanecer intacto, de permanecer en la propia integridad hasta la muerte. Por ejemplo:* El Troquel,[2] *de T. E. Lawrence, que es la obra de la «superbia». El hombre de acción desconfía del amor*

A Esta palabra fue intercalada más tarde.

lo mismo que del pensamiento: ambos son estados de padecimiento, de la πάθη[A].

El órgano del padecimiento (de la pasión) es el corazón, lo mismo que el órgano del pensamiento es el cerebro y el órgano de la visión es el ojo. (El hecho de que Köhler[3] *descubriera que a cada acto de ver le corresponden ondas cerebrales, no significa que veamos con el cerebro; significa más bien que no podemos ver sin pensamientos, lo mismo que no podemos «sentir» sin pensamientos. Dicho de otro modo: viendo, sintiendo, pensando, lo traducimos todo al lenguaje en el sentido de διαλέγεσθαι.)*

El descubridor del corazón es Homero, lo mismo que Platón ha sido el descubridor del alma. Pascal, con su «logique du cœur», quería expresar el hecho de que el corazón no actúa sin pensamiento.

La diferencia entre pasión y pensamiento está en que la primera se destruye por la duplicación: la compasión arruina el sufrimiento; en cambio, el pensamiento debe su origen al sufrimiento.

La pasión tiene una relación mucho más estrecha con la «producción» –ποίησις[B]*– o el ἀθανατίζειν que la acción o el pensamiento. La poesía surge de la pasión. El sufrimiento soportado pasará al recuerdo, quiere la duración; para la acción o el pensamiento el escribir sobre esto es como un pensar recordando. Aquiles necesita a Homero, pero Ulises narra su historia en la corte del rey de los feacios y la escucha. Comienza a llorar, se compadece de sí mismo y se libera del sufrimiento.*

Compasión y escritura en Rousseau: la liberación del sufrimiento mediante la compasión, de donde surge la poesía.

Cuando ponemos en movimiento la com-pasión, nos desprendemos del sufrimiento. Ése es el misterio de la catarsis. La catarsis borra el sufrimiento (las pasiones), libera de ellas, y por eso es una institución política.

A [pathe], plural de πάθος, padecimiento.
B Esta palabra fue intercalada más tarde.

[32]

El lenguaje une el pensamiento con la acción y hace de mediador entre ellos. El límite del pensamiento es la visión muda de lo verdadero, golpeada con el silencio; el límite de la acción es la violencia muda.

[33]

«Compassio»: se puede entender muy bien que Jesús quisiera cargar sobre sí los sufrimientos de los hombres (no sus pecados, eso ya es interpretación paulina). Él había descubierto cuánto más tremenda es la «compassio» que la pasión directa, cuánto más difícil es soportar la compasión que el sufrimiento.[1]

[34]

Lo que movió a Marx a considerar productivo el trabajo es el hecho indiscutible de que un hombre que trabaja todo el día, «produce» más de lo que él mismo puede consumir. Pero esta plusvalía del proceso de trabajo de ninguna manera es en sí misma algo «productivo»; lo dicho significa solamente: el que trabaja todo el día puede proporcionar más bienes de consumo de los que necesita; en esto precisamente descansaba la esclavitud. El error surge cuando se parte primariamente de la fuerza de trabajo, en lugar de partir del «producto» del trabajo. Si se arranca de ahí, se dirá con Marx: la fuerza de trabajo engendra más de lo que necesita para restablecerse, y así consigue «productividad». Como si mil tortillas fueran algo diferente de una tortilla y se conservaran más tiempo que una sola.

Mayo de 1955

[35] *Mayo de 1955.*

La filosofía, que lo ve todo desde la perspectiva de la «contemplatio», no se ha preocupado ni de la «actio» ni de la «passio». En la época moderna pasan ambas juntas al centro del pensamiento, no por su propia dignidad, sino porque el hombre, arrojado a sí mismo, está arrojado fuera del mundo común. Pero entonces se tergiversan la «actio» en el sentido de la producción y la «passio» en el sentido del deseo.

[36]

Goethe, Carta a Behrisch, 1767: «Pero la sensación no es una obra de grandes, de buenos principios; nadie ha filosofado sobre ella en esta dirección, la mayoría han filosofado dejándola de lado. No es el efecto de un buen corazón; un corazón puede sentir rectamente y, sin embargo, estar frío».[1]

[37]

Aristóteles, *Metafísica*, [Libro] Λ 10, 1076a3 s.: τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. «οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω»[1] (*Ilíada*, II, 204 ss.).

[38]

Lo íntimo y lo privado no son lo mismo. La intimidad es el gran descubrimiento que procede de la experiencia de lo social. La intimidad es lo oculto, de lo que no nos avergonzamos, o que en público no significa vergüenza. Por tanto:

A. Privado: metabolismo con la naturaleza, o trabajo, o metabolismo con lo necesario; mejor dicho: sometido a lo coactivo.

B. Público: aparecer, mostrarse en libertad, donde lo privado se convierte en vergonzoso (αἰδώς[A]).

C. Sociedad: la unión de la referencia recíproca en la necesidad.

D. Intimidad: amor y amistad.

En Rousseau encontramos solamente: sociedad e intimidad como contraposición de aparecer y ser, de inauténtico y auténtico. Lo político, que ha de superar el «desgarramiento», destruye tanto la sociedad como la intimidad.

[39]

Grávida dulzura

La dulzura está
en el interior de nuestras manos
cuando las palmas
se adaptan a la forma ajena.

La dulzura está
en el cielo abovedado de la noche
cuando la lejanía
se amolda a la tierra.

La dulzura está
en tu mano y la mía
cuando de pronto la cercanía
a los dos nos cautiva.

La melancolía está
en tu mirada y la mía

A [aidos], temor, vergüenza; veneración, respeto.

cuando el ánimo grávido
en su temple nos envuelve.[1]

[40]

Sobre el dolor: Rilke, *Últimos versos*. Diciembre de 1926

Por último a ti reconocimiento rindo,
dolor sin cura en corporal tejido,
ardo en ti, como antes mi espíritu ardió,
la leña largo tiempo ha resistido,
al abrazo de tu llama a consentir,
pero ahora te alimento y ardo en ti.
En tu retorcimiento la suavidad de aquí
se hará furia del infierno y no de aquí.
A la confusa hoguera del sufrimiento ascendí
enteramente puro, de futuro sin intención alguna,
seguro de jamás comprar lo venidero,
para este corazón, dejando en silencio su granero.
¿Soy todavía yo el que ardo sin figura?
No arrastro los recuerdos aquí dentro.
¡Oh vida, vida!: estar fuera.
Yo en llamas. Y no me conoce alma ninguna.[1]

[41]

δοκεῖν en *Ayax* (942). Tecmesa al coro después de la muerte de Ayax: σοὶ μὲν δοκεῖν ταῦτ' ἔστ', ἐμοὶ δ' ἄγαν φρονεῖν (para ti esto es solamente un fenómeno, pero yo tengo que entenderlo).[1] Lo contrario de φρονεῖν: a saber, δοκεῖν en forma totalmente visual: me aparece; φρονεῖν; en cambio, está completamente unido con λέγειν: comprender (Antígona: μεγάλοι δὲ λόγοι ... γήρᾳ τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν).[2]

[42]

δόξα: aquí hay de hecho una ὀρθότης, no rectitud, sino adecuación. Sobre lo que se me aparece, la δόξα dice si es adecuado o inadecuado. Pero esto no implica en absoluto un pronunciamiento sobre si en la aparición aparece verdad o falsedad, ser o no ser, ὄν o μὴ ὄν.

[43]

δημιουργός: artista, que se opone a πολιτικός, *Apología*, 23e.[1] Título de los magistrados en muchas ciudades griegas, Tucídides 5, 47.[2] Cf. Aristóteles, *Politica*, 1275b29: doble sentido.[3]

[44]

Βασιλεύς: Zeus Basileus (Wilamowitz, *La fe de los griegos*, I, 1931, 140).[1] Χρόνος Βασιλεύς: Max Pohlenz (en, *Neue Jahrbücher für klassisches Altertum*, 1916, p. 559).[2]

Platón: *Cartas*, II, 312e y VI, 323d. *Filebo*, 28c y 30d.

[45]

The transformation of ἀλήθεια into ὀρθότης: In the living-together of the πόλις appears the δόξα as the aspect which is given to me in particular. The «goodness» of the πόλις depends upon the adequacy of «expressing» my δόξα, or upon the rightness with which I translate the visual appearance into λόγος: φρόνησις. This the Socratic view of truth as opposed to Plato, where ὀρθότης appears as adequacy of measurements.

[*La transformación de ἀλήθειά en ὀρθότης: en el convivir de la* πόλις *la δόξα aparece como el aspecto que se me ha dado a mí en especial.*

La «bondad» de la polis depende de la adecuación con que yo «exprese» mi δόξα, o de la rectitud con que traduzca al λόγος la aparición visual: φρόνησις. Ésta es la visión socrática de la verdad en contraposición a Platón, donde ὀρθότης aparece como la adecuación de los patrones.]

[46]

Living-together in Rome, the Roman «societas», rested on the foundation which was the unique action which now needed the activity of all citizens in alliance («socii») to be preserved. In modern times: Living-together turns about life as a common denominator.

[*En Roma, la convivencia, la «societas» romana, descansaba en la fundación, que era la gesta singular, y luego necesitaba la actividad de todos los ciudadanos unidos entre sí («socii») para preservarse. En los tiempos modernos: la vida común gira en torno a la vida como el denominador común.*]

[47]

Κόσμος y φύσις: el término φύσις, que significa lo que es desde sí mismo, sin ningún auxilio exterior, implica ya lo que han hecho los hombres, mientras que κόσμος como el ἀεὶ ὄν[A], carece de tal relación. O bien: el κόσμος aparece a los hombres como φύσις porque también ellos pueden hacer cosas, πράγματα y ποιήματα. Physis-historia, naturaleza-historia. El concepto de naturaleza está determinado siempre por el concepto de historia, y no a la inversa.[1]

A [aei on], lo que es siempre.

Junio de 1955

[48] *Junio del 55.*

Los impulsos del cuerpo y su ser impulsado en sí mismos carecen de mundo por completo. La sed quiere algo mojado en general, y no un vaso de agua. El vaso de agua es el «objeto intencional» de un «desire»[A]. El «urge»[B] no refiere a ningún objeto específico de ese tipo. El cuerpo como una cosa viva no tiene ningún mundo, está en el mundo.

[49]

Equality before Death: a marginal experience: The imperial funeral: As long as he is in the world, he is emperor; only when goes out of the world, leaves it, does he become a «poor sinner».

[*La igualdad ante la muerte es una experiencia límite. Los funerales del emperador: mientras está en el mundo es emperador; sólo cuando sale del mundo, lo abandona, pasa a ser un «pobre pecador».*]

[50]

The basic contradiction of our life is that we look upon the earth with the eyes of the Universe as though we lived on some other star, transforming and acting into and making nature with universal means –without being able to live anywhere but on the earth.[1]

And while we are doing this, it is only natural that we become more and more concerned with life (or labor) per se.

A Deseo, aspiración, apetito, concupiscencia.
B Impulso, tendencia, aspiración.

[*La contradicción básica de nuestra vida está en que miramos la tierra con los ojos del Universo, como si viviéramos en alguna otra estrella y cambiáramos la naturaleza con medios universales, como si actuáramos dentro de ella, como si la hiciéramos. Pero la verdad es que no somos capaces de vivir en ningún otro lugar que no sea la tierra.*[1]

Y, mientras hacemos eso, es natural por completo que nos ocupemos más y más de la vida (del trabajo) por sí misma.]

Julio de 1955

[51] *Nueva York, julio de 1955*

Lo político se define:

1. Como lo público en contraposición a lo privado
   como la πόλις en contraste con la οἰκία
   como la πολυαρχία en contraposición a la μοναρχία
   como δόξα en contraposición a αἰδώς,
   como un ser visto y oído en oposición al estar consigo mismo;
2. como la pluralidad frente a la singularidad,
   como convivencia (animal social), acción conjunta (animal πολιτικόν) y un hablar entre sí (λόγον ἔχων), en contraposición al uno individual, a la intuición pura y al νοεῖν (νοῦς ἄνευ λόγου);
3. como la Vita activa frente a la Vita contemplativa;
4. como lo social a diferencia de lo íntimo;
5. como seguridad de la vida de la «especie» en contraste con la vida del individuo, como comunidad frente al individuo.

[52]

Cada ganancia de tiempo es una pérdida de espacio. ¿Se sigue de ahí que una ganancia de espacio es una pérdida de tiempo?

[53]

Δός μοι ποῦ στῶ.[1] Mirando la tierra con los ojos del universo, a través del aparato del ojo (el telescopio) y del aparato del «sentido interior» (del entendimiento), que es la matemática del infinito, encontramos ocasión abundante para desconfiar de nuestros cinco sentidos, vinculados a la tierra. Desde esa perspectiva, no habíamos sido capaces de conocer la naturaleza porque, siendo nosotros mismos naturaleza, nos habíamos confiado a nuestros órganos naturales. Y para conocer la naturaleza no se puede seguir siendo naturaleza. De acuerdo con eso, comenzamos a conocer la naturaleza cuando nos hicimos «universales». Pero como la naturaleza está implantada en el universo, también está «hecha» desde la posición del universo. Cuando comenzamos a conocer la naturaleza, inmediatamente se puso de manifiesto que podemos también hacer la naturaleza. (Conocer y hacer, producir y obrar son aspectos que se relacionan entre sí, lo mismo que se relacionan la acción y el pensamiento.)

Desde ese momento, el intermedio entre hombre y naturaleza, que en Montesquieu estaba sometido todavía a la ley natural y era una parte de la legalidad natural, se ha hecho «universal», es decir, «no natural». Ya no está sometido a las condiciones de la tierra dadas por naturaleza. Pero esto no tiene validez para el entre que media en la relación de unos hombres con otros. Esta relación la arruinamos nosotros cuando la «universalizamos». Una de las razones está en que el hombre, que no es igual a la naturaleza, en principio no puede ser conocido por el hombre; en que, por tanto, la dimensión del conocer-hacer no puede ser aquí sino destructiva. Puesto que hablábamos de la naturaleza de los hombres, creíamos que nos habíamos apoderado también del hombre, que lo habíamos «conocido»,

cuando comenzamos a conocer la naturaleza desde «fuera» de forma universal.

Lo que resulta difícil de ver es la afirmación de que el hombre no tiene ninguna «naturaleza», siendo así que él sólo puede vivir bajo condiciones naturales. Él es naturaleza en cuanto es vivo y, como tal, constituye también una «parte de la naturaleza», aunque nunca se reduce a ser esa parte. El hombre, interpretado como parte de la naturaleza, «puede conocerse», pero, por eso mismo, puede tergiversarse. El hombre es un ser «universal» bajo las condiciones de una naturaleza ligada a la tierra, en cuanto vive. Puesto que nosotros identificamos siempre el ser y la vida (puesto que medimos el ser por el modelo del estar vivo, o sea, por la naturaleza), opinamos que el hombre ya no es cuando ya no vive. Pero esto es muy improbable si tomamos en consideración su ser universal.

En el campo «político» se plantea aquí la pregunta de si la pluralidad, que sin duda está garantizada por las condiciones naturales, pertenece también a la esencia «universal» del hombre. La dificultad de la pregunta radica en que nosotros sólo podemos conocer lo que es «naturaleza», y esto simplemente porque nosotros no somos naturaleza. Por tanto, la esencia del hombre nos es desconocida, y la palabra «universal» muestra sólo una posición que el hombre puede asumir; no caracteriza, ni define. A la pregunta: pero ¿quiénes somos nosotros?, no se le puede dar absolutamente ninguna respuesta.

[54]

Sobre las observaciones de Heidegger acerca de Jünger:[1]

1. Trabajo y técnica no son simplemente lo mismo. La técnica debe su nacimiento entre otras cosas a la aspiración a facilitar el trabajo (así cuando se recurre a la ayuda de los animales, o se adaptan el viento y el agua para buscar apoyo en ellos), e incluso a eliminarlo. Jünger nunca habla de la «figura» del trabajo, que no aparece para nada, siempre habla solamente de la figura del técnico.[2]

2. En la p. 22 pregunta Heidegger, no Jünger, por la esencia del trabajo, y de nuevo desemboca inmediatamente en la técnica. ¿Por qué esta tergiversación? La confusión puede comprenderse en Jünger, no en Heidegger.

3. Sobre la historia del trabajo: desde el principio hay dos aspiraciones que bajo muchos aspectos se entrelazan, pero en principio han de separase: a) se quería facilitar el trabajo mediante la invención de instrumentos, etc.; b) se quería eliminar el trabajo esclavizando a otros hombres. La técnica procede de los dos ámbitos. Es importante el hecho de que hay un elemento de violencia en ambos: la violencia de la producción y el carácter coactivo del dominio. La violencia sirve a la eliminación de la necesidad, que se muestra activamente en el trabajo.

4. De este contexto procede la confusión entre poder y violencia, que Jünger comparte con Heidegger.

5. Nada: interpretada como una «presencia señalada», p. 25 y pássim.

6. Ser: «El "ser" se disuelve en la donación»[A], p. 33: «La desaparición, la ausencia, está determinada por una presencia y a través de ésta».

7. «La esencia humana pertenece ella misma a la esencia del nihilismo ... El hombre, como la esencia usada para el ~~ser~~[B], es la zona del ~~ser~~ y, de acuerdo con ello, a la vez de la nada» (p. 32). (Cf. p. 28 s.: «En la esencia del hombre radica la relación con lo que por la referencia, por la referencia en el sentido del necesitar, es determinado como "ser" y así es sustraído a su supuesto "en y para sí"».)

Precisamente esto es problemático: el desierto no está «en» los hombres, sino entre los hombres. a) El hombre necesita entes, pero nunca ser o nada. b) El ~~ser~~ es en verdad el mundo, que aquí es identificado con ser y naturaleza como el verdadero «fuera» o lo no humano, completamente en el sentido de la metafísica. El hombre saca su alimento de la naturaleza y necesita las cosas del mundo.

A En Heidegger (p. 31): «Si la donación pertenece al "ser" y, por cierto, de tal manera que éste descansa en ella, entonces el "ser" se disuelve en la donación».

B Forma de escribir de Heidegger.[3]

Anna Arendt: Handelt um der Welt, die sich als Zeit-Raum bildet, sobald wir Menschen im Plural sind — nicht mit-, nicht neben-einander seine Pluralität ist genug; das echte Zwischen —, in der wir dann unsere Gebäude errichten, uns einrichten, ein Permanentes hinterlassen wollen, zu der wir gehören in-sofern wir im Plural sind, zu der wir ewig fremd bleiben, sofern wir auch im Singular sind, von deren Pluralität her wir überhaupt unsere Singularität nur bestimmen können. Sehen und Gesehen-werden, Hören und Gehörtwerden im Zwischen: Wir hängen nicht am Leben, das sich von sich selbst erschöpft, wir hängen an der Welt, für die wir ja [illegible] des Leben zu geben bereit wären. Die Todesangst ist Angst vor Schmerz, in dem wir lebendigen Leibes der Welt verlustig gehen. "Oh Leben, Leben, Transzendenz..."

8. Voluntad de poder o voluntad de voluntad, p. 35, es definida como lo que «quiere, es decir, incita, pone, todo lo que se hace presente exclusivamente como un depósito de existencias que está a nuestra disposición». Por lo tanto: el utilitarismo y la desaparición, explicados por un uso consumidor. Esto se relaciona con el trabajo, y no con la técnica: el carácter consumidor del trabajo. Pero en Heidegger hay una confusión: él ve ya en el uso algo «consumidor». Eso se debe todavía el desprecio griego de todo mero necesitar, usar, producir. Pero esto no es precisamente el nihilismo moderno, que sólo irrumpe cuando están agotadas todas las categorías utilitaristas.

[55]

Amor Mundi:[1] trata del mundo, que se forma como dimensión espacial y temporal tan pronto como los hombres están en plural; no hace falta que estén los unos con los otros, o los unos junto a los otros, basta la pura pluralidad (el puro entre). Trata del mundo en el que erigimos nuestros edificios y nos instalamos, en el que queremos dejar algo permanente, al que pertenecemos, en cuanto somos en plural. Además, es un mundo frente al cual permanecemos eternamente extraños, por cuanto somos también en singular, un mundo que en su pluralidad es el único lugar desde el cual podemos determinar nuestra singularidad. Vemos y somos vistos, oímos y nos oyen en el entre. No estamos pegados a la vida, que se agota por sí misma, estamos pegados al mundo, por el que desde siempre nos hallábamos dispuestos a dar la vida. La angustia de muerte es angustia ante el dolor en el que perdemos el cuerpo vivo del mundo. «¡Oh vida, vida!, estar fuera ...»[2]

Sólo podemos ser conocidos en el entre del mundo. El nombre se nos adhiere en el entre. En el puro interior no hay ningún nombre; allí sólo hay yo y tú, que son intercambiables. El deseo de sobrevivencia del nombre es el deseo de permanecer en el mundo, con total independencia de la vida.

Nuestro concepto de inmortalidad es inutilizable, porque es ambiguo: vida eterna, o eterna presencia en el mundo. La vida eterna está dispuesta a sacrificar la presencia eterna en el mundo, lo mismo que el anhelo de fama está dispuesto a sacrificar la vida e incluso la vida eterna (Maquiavelo).

[56]

Religión y política: sobre la manera en que nació la virtud de la obediencia. La «superbia», originariamente, era entendida como la rebelión contra Dios. Esta rebelión, como un acto posible, recibe una versión «psicológica», en el sentido de que no es que el hombre quiera precisamente rebelarse contra Dios y en presencia de Dios, sino que según su constitución él es rebelde. Ahora la rebelión se explica desde una disposición humana que es necesario romper para que no se llegue a la rebelión. Para no rebelarse contra Dios, se hace que éste obedezca a los hombres o, más bien, se le fuerza a obedecerles. Así, pues, aquí está la «psicologización» o «interiorización», que, siendo por lo demás contraria a lo político, se produce por fines políticos y se maneja para fines políticos.

De todos modos, la Iglesia pudo decir para su justificación: puesto que Dios es invisible, la rebelión contra Dios es también invisible. Por tanto, la obediencia a Dios sólo puede manifestarse como humildad, a saber, como obediencia a los hombres por mor de Dios o, expresado de otro modo: con el pensamiento de trasfondo de que yo sólo obedezco a los hombres aparentemente. La hipocresía se convierte en santidad, porque la santidad no se manifiesta, y está en marcha la hipocresía cuando aquélla empieza a «parecer».

En Tomás de Aquino la transformación es completamente manifiesta en lo que sigue (*Summa Theologica*, II-II, quaestio 162, articulus V):[1] en primer lugar la «superbia» es definida como lo contrario a la «humilitas», que se entiende como «subiectio hominis ad Deum», y nunca a los hombres. Pero acto seguido la «superbia» no es definida simplemente como «rebellio» contra Dios, según podría

desprenderse de lo anterior, sino que Tomás dice: «initium superbiae hominis est apostatare a Deo»[A], o sea, la caída de Dios es solamente el comienzo. Con ello las puertas están abiertas de par en par a todas las interpretaciones. Se puede decir: tras la desobediencia a los hombres está el comienzo de la caída de Dios, con la que comenzó la «superbia».

Tomás opina que la «superbia» ciertamente fue el mayor pecado, pero no el primero; el primero fue la desobediencia (quaestio 163),[2] que no equivale al orgullo, pues la «superbia» es definida constantemente como: «appetitus inordinatus excellentiae»[B]. Por eso va inherente a todas las virtudes, por cuanto en ellas se hace algo bueno en aras de la «excellentia sui», etc.

[57]

Sobre el ensayo de Lord Acton acerca de «La libertad en la antigüedad» y «La libertad en el cristianismo». La libertad cristiana, que él toma en un sentido absoluto, es libertad de la política, tal como el autor ve acertadamente. Esa modalidad de libertad de la política es la que los filósofos han exigido concordemente después de Sócrates. Es digno de notarse cómo en Acton esta libertad se identifica inmediatamente con la «security», en forma tal que la tarea política por excelencia pasará a ser la de garantizar políticamente su seguridad a esta libertad. (Es totalmente desacertado compararlo con Tocqueville, para el que la libertad era eminentemente positiva.) Acton, en su ensayo «Sobre el cristianismo», lo expresa así: «Religious liberty is the generating principle of civil, and ... civil liberty is the necessary condition of religious»,[1] y cree que esta persuasión suya fue una idea del siglo XVII. Lo dicho significa que la libertad de la política es el principio creador de la libertad política[C], y que

A El comienzo de la soberbia del hombre es apostatar de Dios.
B Ansia desordenada de sobresalir (afán de notoriedad).
C Originariamente figuraba la palabra «civil», que fue puesta entre paréntesis y cambiada por «política».

la libertad política es la condición necesaria de la religiosa. O bien: libertad de la política es el principio auténtico de toda libertad, pero de tal manera que sólo puede garantizarse bajo las condiciones de la libertad política. En definitiva la libertad política existe para garantizar la libertad en general y garantizar la libertad de la política como su auténtico principio.

Acton sobre «El estudio de la historia»: «For the science of politics is the one science that is deposited by the stream of history, like tins of gold in the sand of a river».[2]

Progress: The assumption is always that «the earthly wants and passions of men remain almost unchanged» (Acton, «Study of History»),[3] for without something unchangeable we could not measure Progress. Moreover, the assumption includes that man's wants and passions are his nature and that this nature emerges fully only in adult life as against the immaturity of youth and the decrepitude of old age. None of these assumptions is any longer believed.

A progress of – not the world we move in, but – mankind or man himself is, properly speaking, an idiotic notion. Who decides about the progressive character of the process? The first sign of the idiotic confusion was the worship of Child and Youth which is no «progressive mood» at all, rather the reverse: Everything goes down, etc.

Progress – Wants / Passions – Reason: The assumption is that unchangeable human nature consists in wants and passions and that Reason, because of the capacity of learning, changes the world (to cater better to passions and wants) as well as itself: The perfection of a tool.

Acton in «Study of History»: «A student of history ... is the politician with his face turned backwards».[4]

Burke: «The principles of true politics are those of morality enlarged; and I neither now do, nor ever will admit of any other».[5] Against this Acton: «The principles of public morality are as definite as those of the morality of private life; but they are not identical».[6]

Acton: «History deals with Life; Religion with Death».[7]

[*El progreso: se supone siempre que las necesidades y las pasiones terrenales de los hombres permanecen casi inmutables (Acton, «Estudio de la historia»);*[3] *pues sin algo inmutable no podríamos medir el progreso. En ello va implícito que las necesidades y pasiones del hombre son su naturaleza, y que esta naturaleza se muestra completamente por primera vez en la vida adulta, en contraposición a la inmadurez de la juventud y a la decrepitud de la vejez. Ninguna de esas suposiciones puede seguir sosteniéndose.*

Hablando con precisión, un progreso, no del mundo en el que nos movemos, sino de la humanidad o del hombre mismo, es una idea tonta. ¿Quién decide sobre el carácter progresivo del proceso? El primer signo de esta confusión tonta fue la adoración de la Niñez y de la Juventud, lo cual no es signo de ninguna «tendencia progresista», sino a la inversa: todo se mueve hacia abajo, etc.

Progreso-necesidades / pasiones-razón: se supone que la naturaleza inmutable del hombre consta de necesidades y pasiones, y que la razón, por la capacidad de aprender, cambia el mundo (para servir mejor a las pasiones y las necesidades), lo mismo que se cambia a sí misma: el perfeccionamiento de un instrumento.

Acton («Estudio de la historia»): «Quien estudia la historia es un político con la mirada vuelta hacia atrás».[4]

Burke: «Los principios de la verdadera política son los de la moral ampliada; y no quisiera afirmar otra cosa ni ahora, ni en cualquier otro tiempo».[5] *Por el contrario, Acton dice: «Los principios de la moral pública son tan ciertos como los de la vida privada, pero no son idénticos».*[6]

Acton: «La historia se ocupa de la vida, la religión centra su atención en la muerte».[7]]

[58]

Sobre «forms of government»: es sorprendente cuán tardíamente a la antigua división monarquía-oligarquía-democracia se le sobrepone la igualmente antigua distinción entre el gobierno tiránico y el cons-

titucional. Para que esto suceda tiene que haber desaparecido el interés por lo específicamente político, de manera que ni siquiera se recuerde ya que originariamente se trataba de lo siguiente: ¿quién tiene el privilegio de actuar y es libre, y quién tiene que trabajar y está esclavizado bajo la necesidad: uno, pocos, todos?

Después de Rousseau y Kant esto aparece de la manera más clara en Calhoun («Disquisition on Government», *Works*, I, 7-83): «The great and broad distinction between governments is –not that of the one, the few, or the many – but of the constitutional and the absolute».[1] Llegan a esta conclusión todos los que ven en el poder un mal necesario. Es contraria la posición de Montesquieu, que nunca llega a esa idea, aunque tiene que habérselas precisamente con la «ley». E incluso introduce la ley como «relación» en las formas de Estado.[2]

Calhoun: «I care not what the form of Government is – it is nothing, if the Government be despotic, whether it be in the hands of one, or of a few, or of many men, without limitation» (*Works* IV, 351, 550, 553).[3]

¿Quién ha hablado por primera vez de la tiranía que no es de uno solo?

[59]

Medieval Philosophy: John of Salisbury knows three sources of knowledge: Senses – Reason – Faith, i.e., three organs of cognition of the given. The model is sense cognition. We are left without knowledge in all (strictly speaking) philosophical matters, such as origin and substance of the soul, time and space, Free Will, origin and nature of speech. One reserves judgment. – God is Wisdom – «Philosophus amator Dei est».[1]

[*Filosofía medieval: Juan de Salisbury habla de tres fuentes de conocimiento: los sentidos, el entendimiento y la fe, es decir, habla de tres órganos de percepción de lo que es. El modelo es la percepción sensible. Hemos de hacernos a la idea de que en todas las cuestiones filo-*

sóficas (en sentido estricto), como el origen y la sustancia del alma, el espacio y el tiempo, la voluntad libre, el origen y la naturaleza del lenguaje, no se da ningún conocimiento. Hay que ser cauto a la hora de juzgar. Dios es sabiduría, el «filósofo es un amante de Dios».][1]

[60]

Tertuliano: no: «credo quia absurdum»[A], sino: «credo quia ineptum»[B]. («The son of God died; it is by all means to be believed because it is absurd», *De carne Christi*, cap. 5.)[1]

[61]

El cuerpo es la prisión del alma desde la caída de Adán (Agustín). El alma se aprisiona a sí misma en la necesidad del trabajo, en el hecho de que el cuerpo sólo puede alimentarse mediante el trabajo. De aquí no hay ninguna salida.

[62]

La banalidad repetida sin fin, la de que la Edad Moderna introduce la pregunta ¿cómo? en lugar de la pregunta ¿por qué?, tiene en todo caso una justificación si comprendemos que aquí no emerge un nuevo concepto de verdad, sino un (¿nuevo?) desinterés por la verdad, que puede formularse así: no quiero saber por qué algo es, y tampoco cómo se produce, sino: ¿cómo puedo hacer [algo]?

A Creo porque es absurdo.
B Creo porque es necio.

[63]

Sobre Property – Labor (Locke): The Physiocrats maintained (according to Acton): 1. Land (not Labor!) is the source of all wealth. 2. Labor is man's most sacred property – i.e., the property of the propertyless classes, i.e., the property in the state of nature. Cf. Locke's mingling of body = primordial property with Earth: Labor.[1]

[*Sobre la propiedad y el trabajo (Locke): los fisiócratas afirmaban (según Acton) que: 1. el suelo (y no el trabajo) es la fuente de toda riqueza; 2. el trabajo es la posesión más sagrada del hombre, es decir, la propiedad de las clases desposeídas, o sea, la posesión en el estado de naturaleza. Adviértase en Locke la mezcla del cuerpo (posesión primigenia) con la tierra* [*como lo que Dios ha dado a los hombres en común*]*: el trabajo.*][1]

[64]

Sobre «Property and Equality»: es un error creer que el igualitarismo de la igualdad (peón y filósofo en Smith)[1] pueda conseguirse jamás por la «equality of condition», o sea, por la igualdad de las relaciones de posesión. Sólo una expropiación completa como la que se da en la «socialización del hombre», puede producir esta igualdad. Consiste en la carencia de mundo, que es una carencia de posesión, y se consigue por el hecho de que se quita al hombre la «posición», el lugar que le corresponde, que ha creado e instalado con las cosas que le pertenecen. Donde todas las «situaciones» coinciden, surge la «igualdad» del rebaño. Esta carencia de estatus y de posición presupone la opinión pública.

[65]

Opinión pública: por más que la opinión empuja hacia lo público, nunca puede mostrarse en lo público. En la «opinión pública» la opinión pierde precisamente su carácter de opinión.

[66]

Las variaciones de la pluralidad en su referencia al mundo:

1. Acción (políticamente): a) gesta: distinción del individuo ante los demás. b) Actuar conjuntamente: poder y el comienzo de algo (ἄρχειν), que necesita la ayuda de los otros (πράττειν) para ser conducido a su fin.

2. Estar juntos (vida[A]) (social): a) actividad, que conserva y continúa lo establecido, lo fundado en la gesta y en el poder. b) Hablar y manifestar opiniones.

3. Vida: a) trabajo en la administración doméstica. b) Intercambio de las economías domésticas: economía. c) Propiedad: participación en el mundo.

4. Intimidad: estar a dos: a) amistad en el entre, que es un entre dos: una sección del mundo. b) Amor: la quema del entre, de la quema surge un nuevo entre, que es incluido en el mundo.

5. Estar solo: a) aislado de otros: productividad en la diferenciación. Semejanza con la gesta. b) Aislado como uno frente a los otros: violencia y dominio. c) Solitario consigo mismo: pensar. d) Desamparado por todos los demás y abandonado a sí mismo: a) Desamparo. Pérdida del mundo en la muerte. b) θαυμάζειν como conmoción del ver, que ya no puede traducirse en palabras, donde, por tanto, δοκεῖν no puede transformarse en φρονεῖν (*Ayax*):[1] νοῦς ἄνευ λόγου; la llamada contemplación mística.

A Primero H. A. había escrito la palabra «vida», luego escribió «estar juntos» y puso «vida» entre paréntesis (pero sin tachar la palabra).

[67]

Finalidades de la política:

1. Asegurar el proceso de la vida.
2. Asegurar la grandeza personal = ἀθανατίζειν.
3. Asegurar el mundo fundado.
4. Asegurar lo «material» por mor de lo «espiritual».
5. Asegurar el estar juntos: «equality» y pluralidad, «company».

Agosto de 1955

[68] *Palenville*[A], *agosto de 1955.*

Heidegger no tiene razón: el hombre no está «arrojado al mundo»;[1] si estamos arrojados, estamos arrojados a la tierra, igual que los animales. En el mundo precisamente el hombre es dirigido, no arrojado, precisamente allí se establece su continuidad y se revela su pertenencia. ¡Ay de nosotros si somos arrojados al mundo!

[69]

Gilbert Murray, *Cinco etapas de la religión griega* (ed. rústica):[1]

p. 41, sobre la tiranía y la fundación: «If we wish for a central moment as representing this selfrealization of Greece, I should be inclined to find it in the reign of Pisistratus (560-527 BC) when that monarch made, as it were, the first sketch of an Athenian empire based on alliances and took over to Athens the leadership of the Ionian race ... It seems to have been under Pisistratus that the Homeric

A Véase el volumen de notas, p. 955.

Poems, in some form or other, came from Ionia to be recited in a fixed order at the Panathenaic Festival, and to find a canonical form and a central home in Athens till the end of the classical period. Athens is the centre from which Homeric influence radiates over the mainland of Greece» (p. 41).

p. 45, sobre la creación: «The gods of most nations claim to have created the world. The Olympians made no such claim. The most they ever did was to conquer it».

p. 46, los dioses homéricos: «They never existed. They are only concepts ... They change every time they are thought of, as a word changes every time it is pronounced».

p. 64, la Polis: está constituida por «a common circuit-wall», que reúne los linajes «in times of danger and constant war. The idea of tribe remained. In the earliest classical period we find every Greek city still nominally composed of tribes, but the tribes are fictitious. ... Now in the contest between city and tribe, the Olympian gods had one great negative advantage. They were not tribal or local». Así Apolo es aceptado, aunque toma partido abiertamente por Troya (Héctor) y contra los griegos.

[70][1]

1 y 2 de septiembre de 1955:	París
Del 3 al 10 de septiembre	Venecia
Del 7 al 8 de septiembre	Ferrara
	Ravena
9 de septiembre	Bolonia
	Padua-Mantua
Del 11 al 16 de septiembre	Milán. Por lo menos [??].
Del 17 al 22 de septiembre	Roma
17, Roma	Escalinata de la Plaza España; Villa Medici; Jardines; Villa

	Borghese. Santa Maria della Pace; San Ignacio; Panteón / 20. Tívoli (?)
23, Atenas	
25, Sunion	
26, Delfos	
29, Dafni	
Octubre, 2:	Atenas-Corinto
Octubre, 3:	Olimpia
Octubre, 4 :	Nauplia
Octubre, 5:	Epidauro
Octubre, 6:	Argos-Micenas-Eleusis
Octubre, 7:	Atenas
Octubre, 8-10:	Delos-Miconos
Octubre, 11-13:	Atenas
Octubre, 13:	Tel-Aviv
Hasta el 15:	Emek Jesreel, un Charod, Nazaret
Del 19 al 20:	Haifa
Del 22 al 26	Jerusalén
hasta el 28:	Tel-Aviv
Octubre, 28:	Estambul
Octubre, 31:	Zurich
Del 1 al 11 de noviembre:	Basilea-Jaspers
Del 11 al 20:	Luxemburgo: Anne[2]
21:	Colonia-Tréveris
Del 22 al 30:	Fráncfort
26:	Heidelberg
Del 30 al 4 de dic.:	Colonia
Diciembre, 5-8:	Berlín
Diciembre, 9:	Hamburgo
10 al 14:	Basilea-Jaspers
15 al 20:	Londres
21:	Nueva York

Noviembre de 1955

[71]

Luxemburgo.
Noviembre 14, 55

El espacio romano, que se abre hacia dentro, funda la interioridad de la Edad Media y la intimidad de la época moderna. En Grecia, donde todo aparece por completo y se representa, se desarrolla y llega a establecerse sobresaliendo (πέλειν), no hay ningún espacio para ese ámbito. Tampoco en Jesús se da semejante dentro. De ninguna manera es evidente que con el cristianismo comience también la «vida interior»; más bien, eso es una manifestación de la romanización del cristianismo. Es como si ahora el espacio romano se llenara por completo, como si se calentara. Esto sucede con toda claridad en Bizancio: ojos y manos llevan hacia dentro.

[72]

Sobre Chicago.[1] Se relacionan recíprocamente: el proceso de la vida-el proceso de trabajo-el proceso de la historia: proceso de circulación.

Enero de 1956

[73]

Nueva York, enero 56

Max Weber:[1] el espíritu de trabajo brota: a) de la ascética monacal, que se ha hecho intramundana: el trabajo, cualquiera que sea, como medio de adormecer los sentidos y distraerlos de su atención al mundo; b) de la necesidad de la justificación: ahora, a la inversa, todo está

centrado en el rendimiento, en el producto. Exactamente a la inversa que bajo a). «Santidad» de la obra frente a la «alegría en el trabajo», debiendo notarse que tanto la alegría como la santidad son de naturaleza muy problemática. c) Pero ambas cosas proceden de la desconfianza, concretamente: α) de la desconfianza frente a la contemplación; y β) de la desconfianza frente al «ser»: sólo conocemos lo que nosotros mismos hemos hecho, o bien, sólo podemos confiar cuando hemos justificado nuestro ser dado mediante la producción de algo objetivo.

[74]

La transición de la vida al ser es la muerte. Con la muerte pagamos el hecho de que podemos ser. En la muerte se pone de manifiesto si hemos sido vivientes; sólo entonces podemos también ser muertos. Ser muerto significa: permanecer en el mundo sin vida, o sea, independientemente de las condiciones terrestres, bajo las cuales nuestra existencia originaria está dada en general.

Toda vida, también la humana, está ligada a la tierra; no parece que haya vida en ningún otro lugar del universo. Pero nuestra esencia es universal, tal como lo han demostrado las ciencias naturales: podemos «contemplar» el universo, aunque por naturaleza no estemos dotados para ello.

[75]

Se pone de manifiesto el absurdo de todas las construcciones del sentido de la historia, o del proceso histórico. Cortez[1] [sic] lo construye todo según un poder interior (religión) y un poder exterior (política), que mantienen el juego de la balanza, de manera que la política baja cuando la religión está en lo alto, y a la inversa. Eso es primitivo, pero se presenta tan bonito como la teoría de Hegel, el «challenge and response»,[2] o cualquier otro principio general. Es siempre lo mismo, igual

que los puntos de Leibniz arrojados arbitrariamente al papel, los cuales se disponen de forma inmediata en una curva matemáticamente calculable.[3] Tan pronto como queremos escapar a la arbitrariedad y la contingencia de lo concreto, caemos en la arbitrariedad y contingencia de lo abstracto, que se manifiestan en que lo concreto está dispuesto a dejarse dominar por cualquier necesidad del pensamiento. Y con ello lo necesario se hace arbitrario. Esto opinaba Einstein cuando decía que es imposible que Dios juegue a los dados con el universo.[4]

[76]

Lutero: «Llorar precede al obrar y el sufrimiento supera toda acción». En Max Weber, *Sociología de la religión*, sin indicación de la fuente.[1]

[77]

La tierra es la condición bajo la cual le está dada la vida al hombre; parece que no hay vida en ningún otro lugar. Pero esto no significa que la vida sea el ser o la esencia del hombre. La vida y el ser de ningún modo se identifican, de tal manera que precisamente el hombre puede empezar a ser terrestre por primera vez cuando ya no vive; expresándonos con las categorías de la vida, todo ser es haber sido.

El hecho de que podamos «conocer» el universo parece indicar que nosotros somos «seres universales», a los que, sin embargo, sólo se les muestra el universo bajo las condiciones de la vida terrestre, bajo la perspectiva de la misma. Ésta es la paradoja de las ciencias naturales desde Galileo.

[78]

Adam Smith:[1] Labor is Measure of values, and their creator. Creator of values is Stock, or Capital, that sets «labor into motion», i.e.,

organizes it and is at the root of Division of Labor. What makes Labor productive is Division (organization) of Labor, «menial tasks» are unproductive. Productivity comes about through Capital.

Labor as Measure is important because everything seen in the circulating process of Exchanges. Measure the required absolute. Question: Why is this circulating process not circular? It is characteristic of Physiocrats that the circulating process is seen as circular –II, 161–[2] whereas only soil produces new things. Model: Two people, man and woman, can produce an x number of people. This alone is judged to be true new produce and surplus.[3]

[*Adam Smith:*[1] *el trabajo es la medida de los valores y su creador. Es creador de valores el* stock, *o sea, el capital, que pone «el trabajo en movimiento», es decir, lo organiza y está en la raíz de la división del trabajo. Lo que hace productivo el trabajo es la división (organización) del trabajo; los trabajos «bajos, serviles» son improductivos. La productividad surge por el capital.*

El trabajo como medida es importante, porque todo se ve en el proceso de circulación de los procesos de intercambio. La medida se toma como lo necesariamente absoluto. Se pregunta: ¿por qué este proceso de circulación no es circular? Es característico de los fisiócratas que ellos ven el proceso de circulación como circular –II, 161–;[2] *pero, desde su punto de vista, solamente el suelo produce cosas nuevas. El modelo es: dos seres humanos, hombre y mujer, pueden producir un número x de hombres. Solamente eso es considerado como fruto realmente nuevo y como excedente.*[3]]

[79]

Despreció de lo económico en la antigüedad:
1. del trabajo por la necesidad (políticamente)
2. de la actividad por la θεωρία (filosóficamente)
3. del intercambio por ser «vulgar» = fin-medio

En la modernidad, por el contrario:
1. El hombre como Animal laborans
2. El hombre como homo faber: sé solamente lo que yo hago
3. Precisamente el intercambio es el motor de la productividad: relativización.

[80]

El hecho de que el desprecio griego del trabajo está determinado en exclusiva desde lo político, se pone de manifiesto en Homero, que no conocía todavía este desprecio. Va mano a mano con el desprecio de la vida cotidiana, que quería eliminar la polis para los libres. Por tanto, se refería a todo lo que se lleva a cabo en las obras cotidianas, y no sólo al trabajo.

[81]

El gran número de esclavos domésticos recuerda la sociedad india: el que limpia lo hace todo el día, el cocinero cocina todo el día, etc., lo mismo que funciona siempre el organismo vivo, al que el trabajo va inherente allí en forma totalmente inmediata.

[82]

Aristóteles, *Politica*, [Libro] VIII, 3. 1337b30 ss.: ἀσχολεῖν[A] en el sentido de trabajar. σχολάζειν· ἀρχὴ πάντων.[B] La pregunta es (1337b35): ¿qué hemos de hacer (ποιεῖν) cuando estamos ociosos (σχολάζειν)?:[1] cf. δῆμον ἄσχολον ὄντα πρὸς τοῖς ἔργοις[X] (1305a20).[2] Cf. la *Ethica Nicomachea*, 1177b8, 12, 17, donde son mencionadas también las περὶ

a [a-scholein], no estar ocioso.
b [scholazein: arche panton], ejercer el ocio: el origen de todo.

τὰ πολιτικὰ πράξεις ἄσχολοι.[3] *Ethica Nicomachea*, 1177b4-5: ἀσχολούμεθα ἵνα σχολάζωμεν.[4]

[x]A esto corresponde: σχολάζειν πρὸς τοῖς ἰδίοις: 1308b36 (*Politica*),[5] a saber, libre de la política,

σχολάζειν, opuesto a ἐργάζεσθαι[A]: 1291b26 ss. (*Politica*)
σχολὴ τέλος ἀσχολίας: *Politica*, 1333a36, 1334b15.[6]
οὐ σχολὴ δούλοις: 1334a20-21.[7]
ἡ τῶν ἀναγκαίων σχολή: 1269a35.[8]

[83]

Toda moral fracasa tan pronto como comenzamos a actuar. Por esta miseria se inventan las reglas y los patrones «éticos». Se quiere limitar la acción. Ahora bien, estas reglas, puesto que en principio vienen de fuera, nunca pueden hacer otra cosa que limitar, nunca pueden prescribir, y siempre la acción las romperá una y otra vez, las rebasará y «contravendrá».

[84]

La naturaleza del hombre está descubierta en el Animal laborans; eso es el final del humanismo. Éste ha alcanzado su fin.

[85]

Lo universal despierta admiración; lo singular, lo particular, suscita curiosidad. La grandeza de Goethe estaba en que se sumía en la admiración ante lo más pequeño. Ésta es la parte «subjetiva» del fenómeno originario.[1]

A [ergazesthai], trabajar, producir.

Cuaderno XXII

Enero de 1956 – junio de 1958

Cuaderno XXII

Enero de 1956
[1] a [7] 545
Notas 1038

Febrero de 1956
[8] a [14] 547
Notas 1038

Octubre de 1956
[15] a [16] 551
Notas 1040

Noviembre de 1956
[17] 552
Notas 1041

De agosto de 1957 a finales de 1957
[18] a [37] 553
Notas 1041

De principios de 1958 a junio de 1958
[38] a [51] 567
Notas 1042

Índice de temas 878

Enero de 1956

[1] *Nueva York, ene. 1956*

Así es mi corazón,
como el disco rojo de la luna,
en nubes de lágrimas cubierto por entero;
necesita la noche para consumirse
ardiente y cálido en el incendio silencioso,
o como el caliente centelleo de la leña
en el negro de una chimenea ya sin brillo.
Así quema mi corazón y arde en sí, pero no brilla.

Cuando luego aparece
la suave luz del día,
todas las cosas muestran sus formas,
pero ninguna ha consumido
el fuego evanescente de la noche;
llegan sanas y bellas para unirse
al juego de luz y aire, de rocío y tono.
Así mi corazón, sin apariencia, inadvertido e intacto
está suspendido de un firmamento demasiado claro,
como la pálida hoz de la luna.[1]

[2]

La herida de la dicha
se llama estigma, no cicatriz.

Sólo el poeta en su poesía
de esto da noticia.
Leyenda poetizada,
es morada, no asilo.[1]

[3]

Proceso y mundo: si consideramos la naturaleza o la historia como un proceso, es inevitable que las construyamos en el sentido del proceso consumidor de la vida, el cual es dado a nuestra experiencia de la manera más inmediata. Pero esto implica muy de cerca que todos los fenómenos y todo lo particular ya no se muestra a la manera de un aspecto o de un ejemplo: en general ya no «se muestra», sino que es consumido constantemente, es «processed».

[4]

Historiografía moderna y antigua: en lugar de la gesta se introduce el suceso. Esto comienza en Roma: la fundación de Roma es un suceso, la guerra de Troya es una serie de gestas y sufrimientos.

La gesta es lo que descuella en el torrente de los sucesos. (?)

[5]

Acerca de la deducción (Hegel): 1) carácter coactivo de todas las inferencias deductivas: necesidad en el proceso de la deducción misma. 2) Frente a esto está la arbitrariedad de las premisas: caos de la elección.

Corresponde a eso en las ciencias: la coherencia de los sistemas y la posibilidad de incluir en ellos todo lo particular. Y, por otra parte, estamos ante la infinitud de los posibles sistemas.

[6]

Sobre Orff, *Antígona*: como si todo estuviera dispuesto para que nosotros retumbáramos. Pero nosotros nos cerramos, enmudecemos y no nos quejamos. Antígona es la voz humana, que se queja y retumba, la voz en la que todo se revela.

[7]

Sobre «in order to and for the sake of»[A]

Ambas dimensiones en Aristóteles son οὗ ἕνεκα[B] en el sentido del τέλος. Él no vio la diferencia porque no se daba todavía el problema del sentido. El sentido de una acción, a diferencia de su fin, no era problemático. Se hace problemático cuando todo procede en forma utilitarista y se plantea entonces la pregunta de Lessing: ¿cuál es la utilidad de lo útil?;[1] la utilidad de la utilidad ya no existe; pero sí hay un sentido.

Febrero de 1956

[8]

Febrero de 1956

La acción como proceso: la acción, medida en la producción, puede presentarse como algo completamente volátil; pero, por el contrario, si la consideramos en sí misma, tiene una tremenda duración. Puedo quemar una mesa, pero no puedo revocar una acción, porque ésta

A Para y por mor de.
B [hu heneka], a causa de, para (relación: Aristóteles, *Metafísica*, 4. La cosa por mor de la cual se da otra cosa.

ha desatado un proceso que inmediatamente se hace imprevisible; el mundo ha cambiado de inmediato en su constelación total.

En este sentido, la acción tiene un carácter indestructible, con el que no puede medirse ningún producto y, en general, ninguna cosa particular. Lo indestructible de la acción, como puesta en marcha de un proceso, está en definitiva en la base de la inmortalidad terrestre del concepto de historia.

Por otra parte, el moderno proceso de la historia presupone la impotencia de la acción (véase Kant). Es impotente porque ya no está en sus manos el proceso desatado. Esto es totalmente inevitable si la acción se construye a la manera de la producción. Entonces el proceso de la acción se hace automático. La impotencia del que actúa propiamente es una tautología; el hombre en singular siempre es impotente, pero sólo lo experimenta en la acción, en la que quiere poder.

El moderno proceso de la historia, que lo abarca todo, tiene un doble aspecto: 1) una doble infinitud, que funda el espacio de la posible inmortalidad; 2) es proceso que transcurre automáticamente, y que ha de tener significación, pero ya no la tiene.

[9]

Punto de Arquímedes:[1] Kafka: «Encontró el punto arquimédico pero lo usó contra sí mismo, y seguramente sólo pudo hallarlo bajo esta condición».[2] Eso es exactamente lo que hacemos hoy en las ciencias naturales. El punto arquimédico está fuera de la tierra; si lo utilizan los hombres de la tierra no pueden menos de dirigirlo contra ellos; sólo bajo la condición de que los habitantes de la tierra sean capaces de prescindir de su bienestar puede encontrarse el adecuado punto arquimédico.

[10]

Las leyes de la historia son una contradicción en sí mismas. Las leyes cesan siempre allí donde el hombre lleva la imposibilidad de calcular

en la acción. Precisamente por eso la acción tiene que envolverse en leyes. Las leyes naturales perdieron su validez cuando el hombre entró en la naturaleza actuando.

[11]

T. Livio, libro 43, cap. 13: «Mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto antiquus fit animus et quaedam religio tenet»: a mí, que escribo las cosas más antiguas, no veo por qué vinculación el ánimo se hace antiguo y se sostiene una cierta religión.

Del perdido prólogo a uno de los libros desaparecidos de T. Livio, Plinio el Viejo cita la sentencia: «Omnis te exempli documenta in ilustri posita monumento intueri». Kerényi da la siguiente versión a la frase en su contexto: «El conocimiento de los hechos históricos se hace salvífico y fructífero sobre todo por el hecho de que contemplas todo tipo de ejemplos aleccionadores expuestos en un monumento ampliamente visible ... Has de sacar de ahí para ti mismo y tu comunidad [tu res publica, H. A.], lo que debes imitar, y lo que tienes que evitar como nocivo en su comienzo y nocivo en su desenlace». Karl Kerényi, *El nacimiento de Helena*, p. 109.[1]

[12]

ἔργειν: obrar, raíz de ἔργον
ἕκαστος: de ἑκάς: lejos
ἀργός: perezoso = ἀ-εργος
σχολή: σχεῖν - detenerse
La pereza de ninguna manera era alabada entre los griegos. Herodoto, 5, 6: los tracios son perezosos. Pisístrato prohibió la ἀργία[A]; los griegos atribuían esa prohibición a Solón, lo cual expresa su aprobación. Se reprocha a Sócrates por haber inducido a la ἀργία (Gigon

A [argia], no estar activo.

139).[1] Hesiodo rechaza la ἀεργείη[A] –*Los trabajos y los días*, 309–, no la σχολή.[2] A Sócrates se le reprocha también por haber inducido al trabajo, fuera el que fuera, y por haber servido con ello a los tiranos. [Jenofonte], *Memorabilia*, I, II, 56 ss.[3]

[13]

δαιμόνιον en Sócrates está en relación con σημαίνειν[B] (Heráclito). Jenofonte, *Memorabilia*, I, I, 4.[1]

Eso se requiere para lo que no es manifiesto (ἄδηλα) 6-9, a saber, todo lo que se refiere a la acción. Lo opuesto a lo imprevisible son las ἀναγκαῖα en las técnicas. Lo ἄδηλον se refiere al cuidado de la casa y la polis, en cuanto éstos quieren καλῶς οἰκεῖν[C]; véase εὖ ζῆν.

[14]

Vida privada: tautología, toda vida es privada. Ninguna vida, mientras es vivida, puede soportar lo público. Por eso la vida no puede ser ninguna «obra de arte».

A [aergeie] = ἀργία [argia].
B [semainein], dar un signo.
C [kalos oikein], cuidar bien de la casa.

Octubre de 1956

[15]

1-4 de octubre de 1956
Amsterdam, Rotterdam, La Haya, Harlem, Delft.[A]

Holanda

Verdes, verdes y verdes prados,
pesadas nubes cuelga el cielo
en lejanías tierra adentro,
moteadas vacas en los pastos.

Aguas mil veces enturbiadas
corren en cuadros de praderas,
en canales; calles y cercas,
en silencio yace el mundo.

Entre las aguas hombres hincados
húmeda y oscura tierra cavan,
con ancho mundo en la mirada
bajo las nubes en verdes prados.[1]

[16]

5 de oct. París

15-20 de oct.	Ginebra
20-21	Berna
21-27	Basilea
27-29	Bruselas
30-3 de nov.	Colonia
2-5	Munster (¡Harder!)[1]

A Véanse en el texto nº [16] y en el volumen de notas, p. 1040, los detalles más concretos de este cuarto viaje a Europa.

6-10	Kiel
11-17 (?)	Colonia, Geisenheim, Fráncfort, Colonia
18	París
22 (?)	Nueva York

Noviembre de 1956

[17] *Kiel, 6/11/56*

Otrora mi corazón palpitando se abrió paso
a través de un exuberante mundo extraño.

Antaño con lamentos mi dolor buscó
bordes de camino contra un espeso mundo.

Si ahora el corazón me late
caminos ya trazados recorro,
y en los linderos tomo
lo que la vida me trae.[1]

Agosto de 1957

[18]

Palenville[A], *agosto de 1957*

Libertad: libertad de elección, que nunca puede demostrarse, y libertad de espontaneidad, donde sólo la suposición de la libertad explica algo.

[19]

Juzgar: Kant: la imposibilidad de subsumir lo individual. Lo individual sólo puede acertarse o fallarse en el juicio. De esto se trata en la política, donde siempre estamos confrontados con situaciones en relación con las cuales hay, a lo sumo, casos precedentes, pero no hay ninguna regla general. De ahí la función de los precedentes entre los romanos y los ingleses.

El problema del Kant anciano (Jaspers): [dar] el paso del a priori al a posteriori. Su miembro intermedio es el esquema de la imaginación. Juicio reflexionante. Jaspers ([*Los grandes filósofos*] 477):[1] «Estamos en posesión de la experiencia de un particular y lo pensamos bajo la suposición de un universal desconocido» (ahí está la diferencia frente al acto de subsumir, en el que partimos de un universal conocido, es decir, del juicio determinante).

Dicho de otro modo: en el juicio determinante parto de la experiencia del «yo pienso» y, por tanto, de los principios (apriorísticos) dados en mí mismo; en el juicio reflexionante parto de la experiencia del mundo en su particularidad. La razón de por qué Kant no pudo realizar el paso del a priori al a posteriori radica posiblemente en que el descubrimiento del juicio hace estallar el esquema de a priori-a posteriori. En efecto, la validez universal del acto de juzgar no es a priori, no puede deducirse de uno mismo, sino que depende del sentido

A Véase en el volumen de notas, p. 955.

común, es decir, de la presencia de los otros. En relación con esto Kant tenía algo más que un mero barrunte cuando, entre las «máximas del sano[A] entendimiento humano», o sea, del sentido común, junto al pensar por sí mismo y «pensar en coherencia consigo mismo» establece el «pensar en lugar de cualquier otro».[2] Con ello, al principio de contradicción, al de la concordancia consigo mismo, añade el de la concordancia con los otros; y en la filosofía política éste es el paso más colosal desde Sócrates. Efectivamente, la «razón legisladora» parte del sí mismo que no se contradice y, por tanto, deja fuera al otro. Ése es su defecto.

La condición de posibilidad del juicio es la presencia del otro, el público. Por eso Kant, y sólo él, piensa que no es posible una libertad de pensamiento sin público. Esto significa en él la última máxima del sentido común, la «forma de pensar ampliada», que puede ir más allá de las «subjetivas condiciones privadas del juicio» (*Crítica del juicio*, 146) Por tanto, el público garantiza la validez del juicio; y lo que para el «juicio determinante» es la presencia de lo universal, el a priori de la razón, es la presencia del otro para el «juicio reflexionante». O bien: lo que es uno mismo para la no contradicción formal es la presencia de los otros para la concreta validez universal, que, sin embargo, nunca es universal, y cuya pretensión de validez en un individuo determinado nunca puede ir más lejos que la de los otros, en lugar de los cuales piensa.

Pero como no es la razón ligada a sí misma, sino solamente la imaginación la que hace posible «pensar en lugar de cualquier otro», en consecuencia no es la razón, sino la imaginación la que constituye el vínculo entre los hombres. Frente al sentido de sí mismo, la razón, que vive del yo pienso, está el sentido del mundo, que como sentido común (pasivo) y como imaginación (activa) vive de los otros.

En qué medida están emparentados el arte y la política, puesto que ambos tienen que habérselas con el mundo, puede verse también en el hecho de que Kant abordó por primera vez la significación del juicio en el ámbito de lo estético. Se indignaba por la «arbitrariedad»

A En Kant: común.

y la «subjetividad» del juicio de gusto porque lesionaban su sentido político. Kant parte de que el gusto «espera de los demás la misma complacencia» (50), de que «reivindica el asentimiento de cada uno» (54). (Cf. *Crítica del juicio*, 28.) Naturalmente, para Kant esto nada tiene que ver con la teleología.

[20]

[Kant] *Crítica del juicio*, edición Vorländer.[1]
Prólogo, p. 3: juicio: «bajo el nombre de sana razón [de entendimiento sano] no se entiende otra cosa que esta facultad».

Dos enigmas: 1) si juzgar significa subsumir, propiamente «se exige otro juicio ..., para poder distinguir si es un caso de la regla o no». (Esto significa propiamente que sólo hay un juicio «reflexionante»).

2) «Relación con el sentimiento de agrado y desagrado» (4).

[21]

[Kant, *Crítica del juicio*, Introducción]
El juicio, como «miembro intermedio entre el entendimiento y la razón» (12), ha de hacer posible que «el concepto de libertad ... haga real [su] fin en el mundo sensible» (11).

Lo mismo que entre la facultad de conocimiento y la de desear media el agrado, de igual modo entre el entendimiento y la razón está el juicio (14-15).

15: «Juicio es la facultad de pensar lo particular como contenido bajo lo general. Si está dado lo general ..., el juicio que subsume lo particular bajo lo universal ... es determinante. Pero si está dado lo particular y ha de encontrársele el universal correspondiente, el juicio es meramente [!!!] reflexionante».

17: la facultad del juicio reflexionante «se da una ley a sí misma y no a la naturaleza». (Tiene validez solamente para el mundo humano.) Esta ley es la «finalidad»!!!

22: «El juicio presupone a priori la consonancia de la naturaleza con nuestra facultad de conocimiento ...» Juicio = sentido del mundo; pues en el juicio, que juzga la naturaleza según su finalidad, la naturaleza se convierte en mundo humano. Y, por cierto, se trata solamente del juicio reflexionante, pues la finalidad es su principio (23).

El juicio alza la pretensión de validez, pero sin poder coaccionar en lo más mínimo. De ninguna manera es más subjetivo que otros conocimientos; no obstante, carece de la necesidad en la deducción. Por eso en el juicio hay siempre un riesgo; se requiere valor ya para juzgar un libro. Para esto hay evidencia en el juicio; pero la evidencia no fuerza.

Validez significa aquí (en contraposición a la vigencia universal): «en general para todo el que juzga» (27); por tanto, no para gente que se sustrae al juicio. En consecuencia , el juicio de gusto no pretende ser válido a priori, sino tener «validez para todos» (28).

30: el asunto del juicio consiste también en «poner a disposición del concepto una intuición correspondiente».

En Kant la legislación nace del principio de la concordancia consigo mismo, y el juicio procede de la «forma de pensar ampliada», de la concordancia con los otros. En ambos casos el acuerdo es el presupuesto de la corrección. La corrección lógica se abre paso cuando no hay ni concordancia consigo mismo, ni acuerdo con los otros.

[22]

[Kant, *Crítica del juicio*, § 1-2]
39: «El juicio de gusto ... no es ningún juicio de conocimiento ...; más bien, es estético ..., y su fundamento de determinación no puede ser sino subjetivo».

En el juicio se decide algo; eso lo distingue de la opinión, sin la cual, por otra parte, nunca puede decidirse algo, y su «subjetividad» es la misma que la de la opinión; en ambos se da la subjetividad de una posición.

40: una representación se convierte en juicio cuando es referida «al sujeto y, más en concreto, a su sentimiento de vida». (Kant identifica –en forma completamente insuficiente– el sentimiento de vida con el sentimiento de agrado y desagrado.) Este sentimiento de vida es la conciencia de la posición en el mundo. Sin duda los juicios «reflexionantes» se llaman así por su referencia retrospectiva al sentimiento de vida del que juzga. En el juicio se articula el sentimiento de vida, que en sí es mudo.

41: «Agrado desinteresado» = 1. independiente de los intereses de la vida; 2. e incapaz de producir un interés (moral). Pero precisamente esta división en dos, el interés vital y el interés moral, no es válida. El «interés estético», que Kant sólo admite para la sociedad, es un interés por el mundo.

[23]

[Kant, *Crítica del juicio*, § 6-9]
47: la belleza es solamente para los hombres, [lo] agradable afecta también a los animales, y [lo] bueno vale para todo ser racional en general.

Además: sólo en lo bello hay una «complacencia libre», pues no «fuerza al aplauso» ni un interés de los sentidos, ni un interés de la razón. Por tanto, éste es el auténtico reino del hombre, y sólo hay libertad en este reino, que dista por igual de las necesidades animales y de la «razón en general». Así, pues, la libertad y la razón no se identifican; tienen orígenes diferentes. Pero en Kant esta libertad es puramente «contemplativa» (46); no puede producir nada.

Del doble desinterés mencionado surge en Kant la validez universal del juicio de gusto: podemos «esperar de cada cual una complacencia semejante», pues es independiente de «condiciones privadas» (48). A esa validez le da Kant el calificativo de «universalidad subjetiva» (49). En ella, el que juzga no lo hace «sólo para sí, sino también para todos y cada uno», y «exige» que los otros «concuerden en su juicio». Decir: «Cada uno tiene su gusto especial», equivale a decir: «No hay ningún gusto» (50).

Esta validez universal es una cosa «sorprendente», que muestra una «propiedad de nuestra facultad cognoscitiva» (sic, a pesar de lo dicho en p. 39). Se le contrapone el «juicio meramente privado», en comparación con el cual el juicio estético es «universalmente válido (público)». O sea, se expresa aquí que el carácter público constituye la validez general (52).

(Juicio estético: esta rosa es bella. Juicio lógico: todas las rosas son bellas (53). Por tanto: se trata del enjuiciamiento de lo particular.)

53: «Si se juzgan objetos solamente según conceptos, se pierde toda representación de la belleza».

La experiencia de lo bello: esta rosa es bella. El juicio «todas las rosas son bellas» no corresponde a ninguna experiencia, sino a una universalización. Pero la cualidad «bello» no puede universalizarse, pues sólo lo particular en general puede ser bello. O bien: sólo en la rosa particular aparece el ser rosa = belleza. Si digo: la rosaleda o el bosque son bellos, no he universalizado nada; muchas rosas en su estar juntas y muchos árboles en su yuxtaposición dan un nuevo ser particular.

Público: en el juicio de gusto se postula una «voz general» (54). Lo que se espera es la «adhesión» de los otros.

55: es condición del juicio de gusto la «comunicabilidad general del estado de ánimo», y el «agrado» corresponde a la «comunicabilidad» como tal (!). Empíricamente eso implica la sociabilidad.

[24]

[Kant, *Crítica del juicio*, § 13-17]
62: «En todo momento el gusto es todavía bárbaro cuando se necesitan encanto y emoción para la complacencia, cuado se convierten en norma del aplauso».

71: corresponde a lo bello un «temple de ánimo que se conserva a sí mismo y tiene una validez universal subjetiva»; y corresponde a lo bueno una «manera de pensar ..., que sólo puede conservarse mediante un propósito laborioso, pero goza de una validez universal objetiva».

76: idea normal (del caballo, del hombre, etc.) es «la imagen que fluctúa entre todos los particulares ... para la humanidad entera», es como el «prototipo» de la naturaleza. Su representación de ninguna manera es lo bello, pero sin ella no tendríamos ninguna representación de lo bello.

[25]

El hecho de que la auténtica filosofía política de Kant brota del estudio del fenómeno de la belleza, muestra en qué medida en él la experiencia del mundo se sobrepone a la experiencia de la vida. Kant amaba también el mundo mucho más que la vida, que para él era más bien penosa. Y tenemos ahí precisamente la razón de por qué él ha sido entendido tan raramente.

[26]

[Kant, *Crítica del juicio*, § 19-22]
79: el tener que asentir en el juicio de gusto: «Nos esforzamos por la adhesión de cualquier otro»: πείθειν.

80: el presupuesto del juicio de gusto es el «sentido común» (contra el entendimiento común): «ningún sentido exterior», sino «el efecto en el juego libre de nuestras fuerzas de conocimiento», es decir, el sentido de los sentidos.

81: «La comunicabilidad universal del sentimiento» presupone un sentido común; éste es incluso «la condición necesaria de la comunicabilidad general de nuestro conocimiento» (!).

81: sentido común: su contrario es el «sentimiento privado».

82: «... disolver la facultad del gusto en sus elementos, para unirlos a la postre en la idea de un sentido común».

[27]

Merecerá pensarse siempre que Kant ejemplifique el tremendo fenómeno del juicio precisamente en el gusto. Por más que esto hable a favor del sentido del mundo en Kant, sin embargo, también es una muestra característica de su despiste político.

[28]

El agrado desinteresado, que tan estupefacto dejaba a Kant, no descansa en otra cosa que en el hecho de que nos tomamos un «interés» por el mundo con plena independencia de nuestros intereses vitales.

[29]

[Kant, *Crítica del juicio*, § 25]
94: «Sublime es aquello que, por el mero hecho de poder pensarlo, demuestra una facultad del ánimo que es superior a toda medida de los sentidos».

[30]

[Kant, *Crítica del juicio*, nota general sobre la exposición de los juicios estéticos reflexionantes]

114: «Es bello lo que ... agrada sin interés alguno». «Es sublime lo que agrada inmediatamente por su resistencia frente al interés de los sentidos.» «Lo bello nos dispone al amor de algo ... sin interés; y lo sublime nos lleva a tenerlo en alta estima contra nuestro interés (sensible).»

118: a propósito del desinteresado interés por el mundo: aunque los objetos de lo bello y lo sublime no descansen en ningún interés, sin embargo, tienen que «producir un interés». Este interés es lo público.

119: «... la violencia, que la razón inflige a la sensibilidad» (!), la tiranía de la *razón*.

127: el juicio de gusto es «necesariamente pluralista», no es «egoísta», o sea, no proviene de un «sentido privado» (126).

[31]

[Kant, *Crítica del juicio*, § 30-39]
En lugar de la palabra gusto puede ponerse siempre en Kant capacidad de juzgar. Pues inmediatamente se echa de ver que en la crítica del juicio se trata de una crítica oculta de la razón política. Así ha de entenderse, de hecho, el problema implicado en las «peculiaridades» del juicio: 1. que él no hace depender su universalidad «de votos y encuestas»; 2. y que no la hace depender de «conceptos», sino que se trata en él de «la universalidad de un juicio particular» (130).

En la deducción de los juicios de gusto, es decir, en la «legitimación de sus pretensiones», se trata de demostrar su «autonomía» (132).

Lo mismo que la razón es la sede y la legitimación de las ideas, o sea, es la facultad de las ideas y con ello de lo suprasensible, y lo mismo que el entendimiento es la sede y la legitimación de los conceptos, de igual manera el sentido común es la legitimación del juicio. Para Kant, la dificultad está en que esta facultad no es «egoísta», sino «pluralista» y, sin embargo, alza la «pretensión» de validez a priori. En este caso, el plural está en mí, lo cual suena a paradoja, pero no lo es. El sentido común contiene la condición de posibilidad de la convivencia.

El carácter sensible del sentido común se muestra en el parentesco del juicio sobre lo bello con el que se refiere a lo que tiene buen sabor. Esto se pone de manifiesto en la palabra «gusto» (134), y de hecho los cocineros y los críticos tienen «el mismo destino» (135).

En el gusto se muestra qué clase de hombres se pertenecen entre ellos, y esta pertenencia recíproca no es ni de tipo moral ni de tipo teórico; es lo único de lo que podemos fiarnos.

138: «Con la percepción de un objeto puede estar inmediatamente unido el concepto de un objeto en general ...»: juicio de conocimiento;

o bien: «un sentimiento de agrado (o desagrado) y una complacencia»: juicio de gusto. Y con este gusto se percibe a la vez «la validez universal del agrado» (139).

Se puede ir más lejos y decir: la «complacencia» en lo bello se distingue de otros tipos de agrado por el hecho de que implica esencialmente la percepción de su validez universal como generadora de complacencia. Y eso no hace sino expresar de otra manera la comunicabilidad universal. Pertenece esencialmente al «agrado» de una imagen el hecho de que él es comunicable, no está cerrado, mientras que el placer experimentado con un alimento simplemente no puede expresarse. Ahí tenemos la peculiar cerrazón de lo físico.

En la deducción (p. 140 s.) Kant vuelve a encontrarse con el acto de subsumir. La pregunta era precisamente: ¿hay una validez universal sin subsumir? El asunto entero se le rompe entre las manos. Y el auténtico fundamento está en que el juicio cae fuera del esquema kantiano de las dos fuentes de conocimiento, que en todos los casos han de llevarse a concordar.

El agrado, y no «el concepto», es lo que precisamente acompaña a «la captación común de un objeto» (143). La imaginación, que es constitutiva de este agrado, tiene que ejercitar también el juicio «para el fin de una experiencia común» (ibíd.).

[32]

[Kant, *Crítica del juicio*, § 40]
144: § 40 «Sobre el gusto como una especie de sentido común»: «Por tanto, el entendimiento común del hombre, que como meramente sano ... es considerado como el menor ..., también tiene el humillante honor de recibir el apodo de sentido común (sensus communis) ...».

«Mas por *sensus comunis* ha de entenderse la idea de un sentido comunitario, es decir de una facultad de juzgar, que ... toma en consideración en pensamientos (a priori) la manera de representación de cualquier otro, a fin de atenerse en su juicio a la razón entera del hombre ...; y esto sucede por el hecho de que ceñimos nuestro juicio a

otros ... meramente posibles y nos ponemos en la situación de cualquier otro, por cuanto abstraemos de las limitaciones que van casualmente anejas a nuestro propio juicio». (Esto se identifica en Kant con «abstraer de encanto y emoción», lo cual es un error. Hay siempre un límite de esta abstracción, y donde comienza tal límite, cesa la validez universal del juicio, su competencia. Yo no puedo decir qué apariencia haya de tener el mundo de la India, cómo haya de escucharse la música hindú, pero sé que también allí hay un juzgar competente.)

[145] «Las máximas del entendimiento común del hombre son las siguientes»: «1. Pensar por sí mismo [= libertad de prejuicios]; pensar en lugar de cualquier otro [= manera de pensar ampliada]; pensar siempre en concordancia consigo mismo [= forma de pensar consecuente].»[A]

Sobre 2: un hombre con «forma de pensar ampliada» puede ser «cerril» y, sin embargo, reflexionar sobre su propio juicio «desde un punto de vista general, que sólo puede establecer en cuanto se sitúa en la posición de otros». «La primera máxima es la del entendimiento, la segunda la del juicio, la tercera la de la razón» [146].

146: «Hay más razones para llamar *sensus communis* al gusto que a la sana razón, y el juicio estético es más merecedor que el intelectual de recibir la denominación de un sentido común». En él radica «lo que hace universalmente comunicable sin mediación de un concepto» (147).

«La habilidad de los hombres para comunicarse sus pensamientos.» «Por tanto, el gusto es la capacidad de juzgar ... a priori la comunicabilidad de los pensamientos.»

Por tanto, el juicio decide sobre si un objeto en el mundo es apropiado para comunicarse.

Kant meditaba sobre si «la mera comunicabilidad general de su sentimiento de suyo tiene que acarrear ya un interés para nosotros» (!!), pero dio una respuesta negativa. De otro modo, el juicio de gusto podría reivindicarse como una «obligación para cada cual» [147].

A Los añadidos entre corchetes son de H. A.

[33]

[Kant, *Crítica del juicio*, § 41-42]
148: el interés por lo bello se da sólo «en sociedad», un «hombre abandonado» en una isla no lo conoce. Sólo en la civilización las «sensaciones» se valoran desde el punto de vista de si «son universalmente comunicables».

149: así el gusto es un «eslabón intermedio en la cadena de las facultades humanas a priori, de las cuales tiene que depender toda legislación». Pero el «interés por lo bello» aportaría tan sólo «una transición muy ambigua de lo agradable a lo bueno».

Kant da el calificativo de «empírico» al interés por lo bello porque para él el hombre a priori es el «hombre abandonado». Esto aparecerá con claridad en el parágrafo siguiente, donde el interés «moral» (intelectual) por lo bello se manifiesta a la inversa en que es buscado en la soledad «y sin intención de querer comunicar sus observaciones a los demás» [150], lo cual está en contradicción manifiesta con la hipótesis del «hombre abandonado» en una isla. Por eso lo moral también se manifiesta solamente en la admiración de lo bello de la naturaleza. Hay un interés por la belleza natural por cuanto la razón está interesada en que «las ideas ... tengan también realidad objetiva» [152]. Así la belleza se convierte en un «escrito cifrado» de la naturaleza (151-3).

[34]

A través del genio, la naturaleza prescribe las reglas al arte, lo mismo que el entendimiento da sus leyes a la naturaleza. Pero las reglas artísticas no son a priori: «La regla ha de abstraerse de lo hecho, es decir, del producto ... Las ideas del artista suscitan ideas semejantes en el aprendiz ... Las muestras del arte bello son ... las únicas directrices para transmitirlo a la posteridad» ([Kant, *Crítica del juicio*, § 47] 163).[1]

Por tanto: 1. la regla del arte está tan vinculada al objeto, que no puede subsumirse bajo otra. Por eso Kant dice que la regla es una

«idea», pues en el fondo hay tantas «reglas» como obras de arte. 2. No puede imitarse, sino sólo despertarse. Los modelos o muestras no son ejemplos y, sin embargo, son la única pauta directora. 3. La regla no es a priori, sino que aparece por primera vez con el objeto. Todo eso es válido para el juicio en general.

En Kant, aunque él nunca lo diga, el arte es el mediador entre el hombre y la naturaleza. En el arte lo bello ha de parecer naturaleza, y lo bello natural ha de parecer como si fuera arte, un arte producido por un artista divino ([*Crítica del juicio*], § 45, p. 159 ss.). Además, en el genio la naturaleza se manifiesta como «racional», humana.

[§ 48] 166: Lo opuesto a lo bello no es lo feo, sino lo repugnante.

En la política el juicio y la acción se comportan exactamente como el gusto y el genio.

El único «mérito» del genio es el «valor» ([Kant, *Crítica del juicio*, § 49] 173): ésta es su única «virtud».

[35]

Idea estética: intuición (de la imaginación) que no puede alcanzarse mediante conceptos del entendimiento.

Ideas de la razón: concepto que nunca alcanza la intuición de la imaginación. (Entendimiento: tiene que ejemplificar y verificar cada concepto mediante la intuición.)

El uso de la palabra estético en Kant: por una parte, el vocablo se refiere a la intuición –αἰσθάνομαι[A], y, por otra parte, se refiere solamente a lo bello–, como si la belleza de por sí fuera la cualidad fundamental de todo lo intuido o intuible.

A [aisthanomai], yo percibo, yo siento.

[36]

[Kant, *Crítica del juicio*, § 55-60] «La dialéctica del juicio estético»: p. 196: los tres dichos: «Cada uno tiene su propio gusto». 2. «Sobre el gusto no se puede disputar», pues no se basa en conceptos. 3. Pero se puede debatir sobre el gusto, pues hay «esperanza de ponerse de acuerdo».

Luego Kant formula la antinomia de 1) y 3), si bien olvida que hay una validez no «necesaria» y no «universal», que «espera» el acuerdo, pero no lo fuerza. Dicho de otro modo: Kant olvidó de nuevo a los «otros» y la manera de pensar ampliada.

199: el juicio de gusto se funda en lo que «[puede considerarse] como el sustrato suprasensible de la humanidad», es decir, la pluralidad en nosotros.

204: Kant se opone a que una pretensión como la del juicio de gusto, la pretensión de una «adhesión universal», pueda ser una manía vacía, «sin fundamento», y se opone igualmente a que «desaparezca del mundo toda belleza» por la identificación de lo bueno con lo bello.

206-7: la belleza de la naturaleza «da pie con suma claridad» a la sospecha de que en la creación «ha estado en juego un fin a favor de nuestra imaginación», pues lo visible «parece estar dirigido enteramente a la contemplación externa». Es un «favor con el que recibimos la naturaleza, no un favor que ella engendra en nosotros» (210).

212-13: lo mismo que la máquina es símbolo (es decir, metáfora = «transposición de la reflexión») del despotismo, de igual manera «lo bello es el símbolo de lo moral»: en ambos se da un procedimiento analógico.

216: el arte bello: humanidad como el «sentimiento de participación general», como la «facultad de poderse comunicar en general desde lo íntimo». Ésta es la «sociabilidad por la que un pueblo constituye una duradera esencia común», y el gusto es «el sentido universal del hombre».

Así como el bien es la norma de lo privado, lo bello es la norma de lo público.

[37] *Finales de 1957*

Te veo solamente
como estabas frente al escritorio.
Caía de lleno una luz en tu cara
y allí la cuerda firme de las miradas
con tan vigorosa fuerza se tensaba
como si tu peso y el mío soportara.

Cuando se rompió la cuerda
entre nosotros surgió
el más sorprendente destino,
sin mirada que lo vea,
sin palabra ni silencio.
La voz encontró y busca
en poesía su escucha.[1]

Principios de 1958

[38] *1958*

Demócrito.
Sobre la φρόνησις: ésta engendra tres cosas: τὸ εὖ λογίζεσθαι, τὸ εὖ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ἃ δεῖ (frag. B 2).[1] O sea, una capacidad completamente práctica en el campo político. Cf. Aristóteles.

ἔργον: λόγος γὰρ ἔργου σκιή (68 B 145).[2]

'Ονόματα: imágenes que suenan-ἀγάλματα φωνήεντα (68 B 142).[3]

Demócrito aconseja aprender la τέχνη πολιτική, por cuyo esfuerzo a los hombres τὰ μεγάλα καὶ λαμπρὰ γίνονται (68 B 157)4 . Pues: πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη μεγίστη ὄρθωσίς ἐστι, καὶ ἐν τούτῳ πάντα ἔνι, καὶ τούτου σῳζομένου πάντα σῴζεται καὶ τούτου διαφθειρομένου

τὰ πάντα διαφθείρεται: una πόλις bien administrada es la mayor ὄρθωσις[A], y en ésta está incluido todo, y si se salva esto, se salva todo, pero si eso se derrumba, se derrumba todo.

[39]

[Platón], *Apología*

Comienzo: 17: contraposición ἀληθές-πιθανῶς λέγειν[B]. Y Sócrates es: δεινὸς ... λέγειν: poderoso en el hablar. Él habla como en la ἀγορά, no como ante el tribunal de justicia, ante el cual es torpe (ἀτεχνῶς) y ξένως[C].

18: δίκαια[D] λέγειν es tarea del δικαστής, juez, ἀληθῆ λέγειν es tarea del orador. σκιαμαχεῖν[E]: la lucha con las sombras de los omnipotentes rumores y de la opinión pública.

19: los πολλοί plantean la acusación de las sombras.

19/20: cuestiona irónicamente que sea posible educar a los hombres.

20: él no hace lo mismo que los πολλοί, [su sabiduría es] ἀνθρωπίνη σοφία[F].

21: δοκεῖν-εἶναι (a propósito de parecer sabio, a sí mismo y a los demás).

22: conflicto: para Sócrates la mayoría de los que parecen buenos son los que menos gozan de esa cualidad.

22: casi todos hablan sobre las poesías mejor que quienes las han hecho. Como los adivinos: dicen cosas bellas, pero no saben lo que dicen: ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι. Por tanto, ¿consiste la sabiduría en decir cosas bellas y saber lo que uno dice?

A [orthosis], dirección.
B [alethes-pithanos legein], hablar sinceramente, persuasivamente.
C [xenos], como un extraño.
D [dikaia], nominativo y acusativo plural neutros de δίκαιος [dikaios], cosas justas, justo, lo justo.
E [skiamachein], luchar con una sombra.
F [anthropine sophia], la sabiduría humana.

23: la confusión: los presentes creían que yo soy sabio en aquello en lo que echo por tierra otra cosa. Quien sabe que no sabe la verdad es sabio.

24: Sócrates pregunta a uno de los acusadores: ¿qué es lo mejor de lo que hacen los hombres? La respuesta: las leyes (Sócrates la elude, pero Platón vuelve sobre esta respuesta al final de su vida).

26: Anaxágoras: como si el acusado (de impiedad) fuera Anaxágoras y no Sócrates.

27: ἐναντι' ἐμαυτῷ λέγειν: contradecirme a mí mismo. τὰ ἐνατία λέγειν αὐτὸς ἑαυτῷ ἐν τῇ γραφῇ.[1]

27: pregunta fundamental: ¿se puede creer en la δαιμόνια, sin creer en δαίμονες?; eso equivale a: ¿se puede creer en la ἀνθρώπεια πράγματα sin creer en hombres? Es cuestión de concentración en la persona. (Sócrates en su demostración: πολλὴ ἀνάγκη.)[2]

28: es verdad que muchos lo odian, pero él no sucumbirá por los acusadores –Meletos, Anitos, personas con nombre– , sino por la calumnia y el φθόνος τῶν πολλῶν[A]; ellos lo cogerán (αἱρεῖν).

Quien hace algo no puede pensar en la vida y en la muerte, si ha de ser de alguna utilidad: ὄφελος. Se hace mención inmediatamente de Troya y Aquiles, con la particularidad de que Aquiles elige la muerte para contraponer δίκη y ἀδικῶν, y no vivir simplemente como ἄχθος ἀρούρης: una carga en la tierra.[3] Lo mismo que en la guerra o en la batalla hay que hacer frente al peligro –μένοντα κινδυνεύειν– y no se puede tomar en consideración la muerte donde uno ha asumido un puesto, u otro se lo ha asignado (τάξις), así también Sócrates ha sido dispuesto por Dios (θεοῦ τάττοντος) para filosofar, para explorar la ζῆν, y para explorarse a sí mismo y a los otros (ἐξετάζειν).

Por tanto, el pensamiento que filosofa no deja en paz ni a uno mismo ni a los otros, de ahí surge el peligro para el filósofo. En el mito de la caverna[4] sucede a la inversa: los muchos no dejan en paz al filósofo. La iniciativa ha cambiado. El filósofo necesita tranquilidad; en Sócrates la cosa es a la inversa: él ni siquiera tiene la σχολή[B]

A [phthonos ton pollon], envidia de los muchos.
B [schole], ocio, descanso, reposo.

necesaria para los asuntos públicos (23). De ahí también las palabras repetidas constantemente: μὴ θορυβεῖτε; no hagáis tumulto.

29: el fundamento para la acusación sería: temer la muerte y dárselas de ser sabio sin serlo. No temer la muerte significa: confesar que la desconocemos. Por tanto, no saber nada de la muerte es la condición de la valentía. En el saber de esta diferencia Sócrates se distingue [de la mayoría de los hombres]: διαφέρω τῶν πολλῶν ἀνθρώπων.

30: según la opinión de Sócrates, interrogar e investigar a todos es el mayor ἀγαθόν que le ha acontecido jamás a la polis. En efecto, disuelve de nuevo a los muchos en individuos, en cuanto destruye la apariencia por la que muchos se hacen un conjunto. Y esta apariencia es la δόξα, «gloria», etc.

Todo surge del alma = ἀρετή.

Los atenienses no obtendrán tan fácilmente a una persona igual a Sócrates, que un Dios ha concedido a la ciudad, a una ciudad que por su magnitud (μέγεθος) necesita un acicate. (Porque se dan los οἱ πολλοί, se requiere un Sócrates.)

31: una y otra vez: οὐδὲν παύομαι[A]: el pensar sin tregua ni descanso. Eso irrita a los atenienses, como cuando se despierta e intenta mantener despierto constantemente a uno que duerme. Lo que ellos quieren es estar dormidos en su vida.

Una y otra vez: ἕκαστος[B] (el individuo); éste es aquél al que Sócrates se dirige. ἰδίᾳ ἑκάστῳ προσιέναι.[C] πολυ-πραγμονεῖν[D] con el individuo, usado ya entonces en el sentido peyorativo.

Parece ἄτοπον que él es ἰδίᾳ πολυπράγμων, pero no osa ir a τὸ πλῆθος, para deliberar con la πόλις. (Lo ἄτοπον, por causa de ἰδίᾳ συμβουλεύειν y πολυπραγμονεύειν.)[5]

Hay una voz que desaconseja cuando él quiere hacer (πράττειν) algo, pero no anima. Y desaconseja πράττειν τὰ πολιτικά[E]. Si se hubiese resistido, estaría muerto desde hace tiempo. 32: pues ningún hom-

A [uden pauomai], de ninguna manera acabo con esto.
B [ekastos], individuo.
C [idia hekasto prosienai], me dirijo a cada uno en particular.
D [polypragmonein], iniciar una disputa (propiamente: estar activo).
E [prattein ta politika], participar en los asuntos del Estado.

bre puede seguir estando vivo si se opone (ἐναντιοῦσθαι) a τὸ πλῆθος[A]; por eso tiene que ἰδιωτεύειν[B] y no puede δημοσιεύειν[C].

32: propiamente todo el diálogo se concentra en demostrar a los griegos que él no teme la muerte.

33: contra la acusación de que ha hablado con los atenienses como si fueran discípulos, niega tener discípulos o ser un maestro. Cf. el comienzo: 19: si en general es posible educar a hombres. Su cometido es: διαλέγεσθαι. Él no es la αἰτία de que la gente sea mejor o peor.

35: se da por obvio que Sócrates διαφέρει τινὶ τῶν πολλῶν ἀνθρώπων[D]; siempre: Sócrates y los muchos; no: Sócrates y los otros.

35: los que temen la muerte se comportan ὥσπερ ἀθανάτων ἐσομένων, como si fueran inmortales[E].

36: desasosiego: ἐν τῷ βίῳ οὐχ ἡσυχίαν ἦγον[6], y descuidado de los cuidados de los πολλοί.

Uno debe preocuparse de sí mismo antes de preocuparse de sus asuntos, y hay que preocuparse de la πόλις antes que de los asuntos de la πόλις: μήτε τῶν τῆς πόλεως, πρὶν αὐτῆς πόλεως, debiendo notarse que sin duda la πόλις misma son los hombres.

δοκεῖν εἶναι[F]: éste es el contenido de la doctrina socrática.

37: no cometer injusticia contra sí mismo, lo mismo que no se comete injusticia contra otros.

Para Sócrates es imposible: ἡσυχίαν ἄγειν[G].

38: sin λόγους ποιεῖν y διαλέγειν, y sin examinar a otros y examinarse a sí mismo, [para el hombre] no es posible vivir: βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.

39: ni en la guerra, ni ante el juicio, ni para mí, ni para los otros, es justo imaginar todo lo posible con tal de rehuir la muerte.

A [plethos], multitud.
B [idioteuein], retirarse a lo privado.
C [demosieuein], comparecer públicamente.
D [diapherei tini ton pollon anthropon], él se distingue ante muchos hombres mediante algo.
E Literalmente: como si vivieran eternamente.
F [dokein einai], aparecer y ser.
G [hesychian agein], dejar tranquilo, callar.

Con Sócrates, creen, muere τὸ διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου: el dar razón acerca de la vida.

39-40: un poco más elevado: διαμυθολογεῖν[A] en lugar de διαλέγειν.

40: (muerte = dormir sin soñar: incluso el gran rey preferiría una noche así a todos los días y noches de la vida).

41: la felicidad en el mundo inferior: διαλέγειν, συνεῖναι, ἐξετάζειν[B]. Por tanto, instrucción para hacer mejores a los ciudadanos.

[40]

[Platón,] *Critón*:

48: ζῆν y εὖ ζῆν: εὖ ζῆν, no ζῆν, es lo que debe estimarse por encima de todo.

49: de ninguna manera es lícito ἀδικεῖν, y tampoco ἀνταδικεῖν[C]. Entre aquellos que en esto tienen opinión diferente, no hay ninguna κοινὴ βουλή[D].

50: οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως; dicen a Sócrates que él es su ἔκγονος καὶ δοῦλος.[1]

51: πατρὶς καὶ νόμοι[E]: como πατὴρ καὶ δεσπότης[F]. No se puede aplicar βία[G], sólo πείθειν[H].

53: la pertenencia recíproca entre πόλις y νόμος: ¿a quién podría agradar una ciudad sin (sus) leyes?

54: ¡prevista una apología en el Hades! Allí también hay leyes, los «hermanos» de las leyes en el mundo humano.

A [diamythologein], conversar confidencialmente, convenir algo.

B [dialegein, syneinai, exetazein], hablar (con los hombres y mujeres allí presentes), tratar con, sondearlos (traducción de acuerdo con la versión de Schleiermacher).

C [ant-adikein], vengarse de la injusticia infligida mediante una acción injusta.

D [koine bule], conforme al sentido: comunidad política.

E [patris kai nomoi], tierra patria y leyes.

F [pater kai despotes], padre y señor de la casa.

G [bia], fuerza.

H [peithein], persuasión.

[41]

Sócrates: se diferencia de los πολλοί, por una parte, y de los σοφοί, por otra. Ésa es su posición y sólo la suya. Los muchos se tranquilizan con la apariencia y la opinión, los sabios se tranquilizan con el ser y la verdad; sólo Sócrates no puede dejar en paz, pues él piensa y el pensamiento carece de resultados. Cf. *Euthyphron*, 6: Eutifrón, no Sócrates, está contra los πολλοί.

[Lema: «(El arte poético, adornando mil gestas de los padres primitivos, forma a los descendientes)»: μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγενομένους παιδεύει (*Phaidros*, 245).[1]][A]

[42]

Sobre el «common sense». Whitehead[1] dice con razón: «Science is rooted in the whole apparatus of common sense» y debe «ultimately satisfy it». Pero esto significa simplemente que la ciencia parte del «common sense and the given groundwork of immediate experiences», para abandonarlos inmediatamente y penetrar en un lugar donde precisamente el «common sense» de una época no puede seguirla. Una vez aceptados los resultados, se transforma el «common sense», pero no la «immediate experience», y así de hecho la ciencia vuelve de nuevo a él.

El pensamiento político es lo único que tiene que moverse en el «common sense», no es sólo algo que se funda en él y luego crece en otra dimensión. Permanece constantemente en el mundo común.

La utopía es la forma bajo la cual el pensamiento científico penetra en la política. Por eso es tan destructiva.

Contra esto tiene que ponerse en guardia el pensamiento filosófico: va más allá del «common sense», pues hasta cierto punto abandona la esfera de la convivencia, cosa que el pensamiento científico nunca hace. El pensamiento científico establece otra forma de convi-

A Los corchetes son de H. A.

vencia, que luego un día será la convivencia normal de la existencia cotidiana.

Lo peculiar de lo político es que debe permanecer siempre en la convivencia, en el aquí y ahora, sin caer en la soledad filosófica, ni en el futuro científico.

[43]

Sobre Kafka, «Investigaciones de un perro»:[1]

El mayor y más espantoso peligro para el pensamiento del hombre está en que un día lo pensado quedará completamente liquidado por el descubrimiento de algún hecho desconocido hasta entonces. Supongamos, por ejemplo, que un día se lograra hacer inmortales a los hombres; por eso mismo pasaría a ser ridículo todo lo pensado a raíz de la muerte, junto con su profundidad. En tal caso, lo pensado no habría descansado en el no saber socrático, sino en un error corregible. Sería posible de todo punto decir que el precio por la eliminación de la muerte es demasiado alto.

[44]

América: billetes dólar, 1776: «novus ordo seclorum», de: «magnus ab integro saeclorum nascitur ordo».[1]

John Adams, 1765: «I always consider the settlement of America as the opening of a grand scheme and design in Providence for the illumination and emancipation of the slavish part of mankind all over the earth».[2]

Zu Kafka, Die Erzählungen eines Wunders:
Die grösste und grässlichste Gefahr für das Denken der Menschen ist, dass das Gedachte eines Tages durch die Entdeckung irgend einer bis dahin unbekannt gebliebenen Tatsache vollkommen entwertet wird. Nehmen wir z. B. an, es könnte eines Tages gelingen, die Menschen unsterblich zu machen, so würde alles Gedachte das sich am Tod entzündet und kraft seiner Tiefe einfach lächerlich werden —— er beruhte nicht auf dem schrecklichen Ab-wesen, sondern auf einem korrespondierenden Ängsten. Es wäre demnach möglich zu sagen, dass dieser Preis für die Abschaffung des Todes zu hoch ist.

[45]

Lo ἄρρητον[A] de la verdad absoluta en Platón corresponde por completo a la falta de imágenes en el Dios judío. Los griegos parten de la primacía del ver frente a todos los sentidos, los judíos arrancan de la primacía del oír. La verdad vista, lo mismo que la casa vista, no puede captarse con palabras en forma absolutamente adecuada. Lo mismo puede decirse de la palabra oída, que no puede trasladarse a una imagen. Así entre los griegos el λόγος corrompe la verdad y entre los hebreos es la imagen la que la corrompe.

[46]

Sócrates quiere llevar a los muchos lo que es para pocos, él es διδασκαλικός, le agrada enseñar: *Euthyphron*, 3. Su peligro es que no sigue la pauta de no dejarse ver demasiado, tal como corresponde a un filósofo.

[47]

Aparecer: todo fuera es lo interior, porque esto aparece, pero yo mismo soy ser para mí, aunque sin aparecer ante mí, o aparecerme a mí. Yo me siento. Este ser que no aparece, que soy yo para mí mismo, sirvió de modelo para el ser en contraposición al aparecer. Frente a este sentirse y su evidencia, toda aparición es mera apariencia.

A [to arrheton], lo no dicho, lo inefable.

[48]

Sobre las ideas, *Eutifrón* (Platón):
ἰδέα o εἶδος: 1) lo que se mantiene idéntico a través de los muchos, 5.
2) Aquello por lo que se puede determinar algo, utilizándolo como παράδειγμα. ἀποβλέπειν[A], 6.

El método de Sócrates es ἐπισκεψώμεθα τί λέγομεν: consideremos lo que decimos; parte siempre del λόγος como lo hablado, 7. Se trata del εὖ λέγειν[B], 9: σκεπτέον τί λέγει ὁ λέγων.[1] Esto se esclarece desde lo que sigue: las ideas han de ayudar a determinar lo sagrado y lo profano, lo mismo que el cálculo de lo pequeño y lo grande, de lo pesado y de lo que lo es en menor grado, etc.; idea = μέτρον o λογισμός.

[49]

Por entero familiar en lo no familiar;
cerca del lejano,
allí al extraño,
pongo mis manos en tus manos.[1]

[50]

Humboldt, «Sobre la tarea del historiador» (1821).[1]
«Common sense» en Humboldt es el sentido de la realidad, tanto el sentido por el que captamos la realidad en cuanto realidad, como aquel por el que nos orientamos en lo real.

En el mismo escrito: «La historia universal no es comprensible sin un gobierno del mundo».

A [apoblepein], contemplar, mirar algo.
B [eu legein], decir bien.

Junio de 1958

[51] *Zurich, junio de 1958.*[A]

Contra lo platónico: frente al «Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas»[1] está el ciceroniano: mejor no tener razón estando con Platón, que tener la verdad estando con esta gente[2]; éste es el principio político en el que lo importante es la persona.

A Sobre el quinto viaje de H. A. a Europa (de mayo a julio de 1958), véase en el volumen de notas la p. 1045.

Cuaderno XXIII

Agosto de 1958 – enero de 1961

Cuaderno XXIII

Agosto de 1958

[1] a [10]	581
Notas	1046

Octubre de 1958

[11] a [12]	590
Notas	1048

1959

[13]	591
Notas	1049

Otoño de 1960

[14] a [15]	591
Notas	1049

Enero 1961

[16]	595
Notas	1049

Índice de temas 879

Agosto de 1958

[1] *Palenville*[A], *agosto de 1958*

Caigan horizontes, ¡ojalá!,
ábrase paso la luz extraña.
¡Ay! la tierra, la bien soleada
quiere el universo aguardar.
Al que los aparatos apresan
con instrumentales confines,
y las terrestres mareas
con estruendos dividen.[1]

[2]

Goethe:
«Tejido de matutino aroma y de claridad solar,
el velo de la poesía por manos de la verdad.»[1]

[3]

J. Burckhardt: «En cualquier tipo de estudio se puede comenzar por los principios, en la historia no» (*Consideraciones sobre la historia universal*, Kröner, p. 7).[1]

A Véase en el volumen de notas la p. 955.

[4]

Verdad: las impresiones de los sentidos no podemos traducirlas las unas a las otras. Lo oído no puede representarse en (una imagen) para los ojos, lo visto no puede representarse (en palabras) para el oído. Por tanto, donde la verdad se experimenta primariamente como algo visto –entre los griegos en el εἶδος–, tiene que ser ἄῤῥητος, inefable; y donde se experimenta primariamente como algo oído –entre los judíos como palabra de Dios–, tiene que estar prohibida su representación en imagen. La imposibilidad de traducir explica por qué con tanta facilidad tomamos la verdad por algo suprasensible; propiamente sólo porque carecemos de un sentido que pueda hacer de mediador entre nuestros cinco sentidos. Pues un sentido así no es ni el ξυνὸς λόγος[A] de Heráclito, ni el sentido común, ni la razón. Todo eso media solamente entre las percepciones subjetivas de los sentidos y el mundo común, experimentado en plural. Se trata del sentido de la realidad, no del sentido de la verdad. De aquél surge lo universal, el árbol a través del cual podemos entendernos sobre la multiplicidad de los diversos árboles. Precisamente lo universal indica lo κοινόν como algo común. Con independencia del aspecto que el árbol tenga para ti, tú entiendes bajo esa palabra lo mismo que yo, o sea, entiendes en general. Eso no significa que yo con palabras, pertenecientes al oído, pueda describir suficientemente un árbol.

Pero, además, es obvio que no podemos establecer una equivalencia plena dentro del mismo sentido: una pieza musical no puede reproducirse en palabras, una poesía no puede disolverse en prosa. Pero esto es un problema completamente diferente, o incluso no es un problema, pues no existe aquí una necesidad auténtica: basta la posibilidad de repetir, lo mismo que basta la posibilidad de la copia en los objetos visuales.

A [xunos logos], logos común.

[5]

Historia: sólo un dato tiene principio y fin, pero no precisamente la historia. Y si la historia de la humanidad hubiera de llegar alguna vez a su fin, sólo llegaría a él por la aniquilación de la humanidad. Entonces la existencia histórica de la humanidad en la tierra se convertiría en un dato, cuyo principio puede averiguarse porque se conoce su fin.

Esto significa que, mientras vivimos, permanecemos fuera de la historia, pues el dato que es cada uno de nosotros no ha llegado todavía a su fin. Sólo lo que ha llegado al fin es digno de historia. El muerto desaparece de la tierra, no de la historia, por cuanto se ha dejado a sí mismo en ella.

Historia es el tiempo-espacio que los hombres forman por el ἀθανατίζειν. Su criterio es la inmortalidad, no la eternidad.

[6]

Kant, *Antropología* [*bajo un aspecto pragmático*], ed. Cassirer.[1]

§ 6: distingue explícitamente entre el sentido común como «sensus communis» y el sentido común como «sensus vulgaris».

§ 10: «Sensus communis»: «sentido común humano», que corresponde al «pueblo normal», frente al cual está la «plebe» (a la que corresponde el «sensus vulgaris»).

§ 41: «La sana razón (suficiente para la casa)».

§ 53: «El único signo general de locura es la pérdida del sentido común (sensus communis), junto con el propio sentido lógico (sensus privatus) que se introduce en su lugar, por ejemplo, un hombre ... oye una voz que nadie más oye. El hecho de que ciñamos nuestro entendimiento al entendimiento de otros, sin aislarnos con el nuestro y juzgar en público con nuestras representaciones privadas, es una piedra de toque subjetivamente necesaria de la rectitud de nuestros

A [athanatisein], inmortalizarse.

juicios en general y, por tanto, de la salud de nuestro entendimiento. Por eso es una ofensa contra la humanidad ... la prohibición de libros que apuntan a opiniones meramente teóricas. Pues con ello se nos quita, no digo el único medio, pero sí el medio mayor y más necesario para rectificar nuestros propios pensamientos, lo cual se hace por el hecho de plantearlos en público, para ver si concuerdan también con el entendimiento de otros ...». La «violencia externa, que quita a los hombres la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos, los [despoja] también de la libertad de pensar ...».[A]

§ 104: «Bajo la palabra pueblo (populus) se entiende la multitud de hombres unidos en una región, en cuanto constituyen un todo. Aquella multitud ..., (que) por una procedencia común se sabe unida para un fin civil, se llama nación (gens); la parte que se exceptúa de estas leyes (la multitud salvaje en este pueblo) se llama plebe (vulgus) ...».

§ 8: apología en favor de la sensibilidad.

§ 9: «Los conceptos abstractos (del entendimiento) con frecuencia [son] espléndidas miserias».

§ 10: «Los sentidos no mandan sobre el entendimiento ... El hecho de que no toleren que se desconozca su importancia, la importancia que les corresponde sobre todo en lo que se llama sentido común humano (sensus communis), no se les puede imputar como pretensión de querer dominar sobre el entendimiento ... Los sentidos ... son como el pueblo común, el cual, si no es plebe, ciertamente se somete con gusto a su superior, el entendimiento, pero a la vez quiere ser escuchado».

§ 11: «Los sentidos no engañan».

§ 14: «Nada se logra con violencia contra las inclinaciones sensibles, hay que manejarlas con astucia ...».

§ 15: «La sensibilidad en las facultades cognoscitivas ... contiene dos piezas: el sentido y la imaginación».

§ 24: «El sentido interno no es la apercepción pura, no es una conciencia de lo que el hombre hace, pues esto pertenece a la facultad interpretativa, sino lo que él padece ... [Su] destemple ... no puede

A Esta última cita[2] fue intercalada más tarde con un asterisco.

suprimirse más oportunamente que ... por representaciones racionales. La inclinación a estar replegado en sí mismo, junto con los engaños del sentido interno que de ahí proceden, sólo pueden enderezarse por el hecho de que el hombre es conducido de nuevo al mundo exterior y con ello al orden de las cosas que están sometidas a los sentidos externos».

§ 39: «Pensar es hablar consigo mismo ..., por tanto, también escucharse ... interiormente».

§ 40: «Ciertamente el entendimiento es más distinguido que la sensibilidad, pero ésta es más necesaria e indispensable. De hecho, la sensibilidad es ... como un pueblo sin jefe; en cambio, un jefe sin pueblo (entendimiento sin sensibilidad) no puede hacer nada».

§ 42: «El juicio (iudicium) no puede enseñarse, sólo puede ejercitarse; de ahí que se considere ... como aquel entendimiento que sólo llega con los años».

§ 43: juicio: «La facultad de hallar ... lo particular ... La razón puede explicarse también por la facultad de juzgar y actuar según principios ...».

«Los subalternos no deben andarse con razonamientos, pues frecuentemente es necesario encubrirles el principio a tenor del cual se debe actuar ...».

«Sabiduría ... es mucho pedir al hombre ... [Pero se llega a ella por tres máximas]: 1) pensar por sí mismo, 2) pensar (en la comunicación con los hombres) en el lugar del otro, 3) pensar siempre en coherencia consigo mismo.»

§ 59: «¿Qué quiero [afirmar como verdadero]? (pregunta el entendimiento).

¿De qué se trata en el fondo? (pregunta el juicio).

¿Qué se deduce? (pregunta la razón)».

§ 60: placer y dolor: no una «oposición», sino una «pareja conjugada».

«El dolor es el aguijón de la actividad, y en ésta sentimos por primera vez nuestra vida.» Por tanto, la «contemplatio» es el cese de toda actividad, incluida la del pensamiento, el estado de «falta de vida», que se da en la muerte y en los filósofos; en Kant: «el peso que origi-

nariamente parece subyacer en la vida en general»:[3] la adversidad de la filosofía contra la vida: la vida es un peso.

La adversidad del mundo contra la vida: llevo conmigo la vida al mundo, pero ya no como peso, sino sólo como un sentido ser activo.

§ 61: «Por tanto, sentir su vida, divertirse, no es otra cosa que: sentirse impulsado continuamente a salir del estado actual». Pues «la satisfacción (acquiescentia) es inalcanzable para el hombre ... durante la vida».

§ 67: gusto: «Presupone un estado ... social»; en relación con esto hay una variante tachada: «El gusto se refiere a la sociedad y a la comunicación con los otros, sin lo cual sería una mera elección del apetito». «El gusto es la capacidad que el juicio estético tiene de elegir con validez universal.»

«Por tanto, [el gusto, N. de las E.] es la facultad de enjuiciamiento social de objetos externos en la imaginación. Aquí el ánimo siente su libertad en el juego de las imágenes (o sea, de la sensibilidad); pues la sociabilidad con otros hombres presupone libertad ...»

«Belleza es lo único que pertenece al gusto; lo sublime ciertamente pertenece también al juicio estético, pero no al gusto.»

Nota [relativa al §67, N. de las E.]: «¿Cómo se pudo llegar a que sobre todo las lenguas más recientes designaran la capacidad de juicio estético con una expresión ... que apunta solamente a un determinado instrumento de los sentidos (el interior de la boca)? No hay ninguna situación en la que la sensibilidad y el entendimiento unidos en un disfrute puedan continuarse tan largamente y repetirse con agrado, como la de una buena comida en una buena compañía ... El gusto estético del dueño del establecimiento se muestra en la habilidad de elegir lo universalmente válido. No puede producir esto ateniéndose a su propio sentido, pues quizá los huéspedes elegirían otras comidas o bebidas, cada uno según su sentido privado. [Mediante la multiplicidad] ... logra una comparativa validez universal ... y así el sentimiento orgánico de un sentido especial ha podido aportar el nombre para una elección ideal, para una elección sensible con validez universal, es decir, en lo más individual ha podido encontrar algo común.

§ 39. "Denken ist reden mit sich selbst ..., folglich sich auch innerlich ... hören."

§ 40. "Verstand ist also zwar für sich der Sinnlichkeit, aber die letztere ist notwendiger [illegible]. Ist ... die Sinnlichkeit ... so wie ein Volk ohne Oberhaupt, statt dessen ein Oberhaupt ohne Volk (Verstand ohne Sinnlichkeit) gar nichts vermag."

§ 41. "Die Urteilskraft (judicium) kann nicht belehrt, sondern nur geübt werden. Daher (sic) ... derjenige Verstand heisst 'der nicht vor Jahren kommt.'"

§ 43: Urteilskraft: "das Vermögen des Besonderen ... aufzufinden ..." "Vernunft kann man auch durch das Vermögen nach Grundsätzen zu urteilen und (praktisch) zu handeln erklären." ...

"Die Befehle müssen nicht vernünfteln (räsonnieren), mit Kenntnis des Prinzips, wonach gehandelt werden solle, oft verhehlt werden muss ..."

§ 69: «El gusto tiende ... a la comunicación de su sentimiento de agrado y desagrado a otros y contiene una complacencia cifrada en (...) sentir comunitariamente (socialmente) con otros..., [podríamos] dar al gusto la denominación de moralidad en la aparición exterior ...»[A].

§ 71: «La poesía gana el ... premio ... por encima de todas las otras bellas artes, incluso por encima de la música».

§ 88: Lo humano es la «unión de la buena vida [sociable] con la virtud» (de nuevo como ejemplo: «una buena comida en una buena sociedad»).

Nota a pie de página [en el § 88, N. de las E.]: «Pues el que filosofa tiene que andar constantemente con sus pensamientos de aquí para allá ... [mientras que el erudito] ... al día siguiente [puede] reemprender el trabajo allí donde lo había dejado».

§ 106: «El problema de indicar el carácter de la especie humana [es] simplemente insoluble; en efecto, la solución debería conseguirse por la comparación de dos especies de seres racionales en base a la experiencia; y lo cierto es que la experiencia no nos da base para esa comparación».

Define al hombre como un ser que «ha de perfeccionarse» y ve la característica de la especie en la «discordia».

§ 109: libertad-ley-violencia; sin la última no tienen ningún «éxito» los principios de la libertad y de la ley. Y en base a esos conceptos define así las «formas de Estado»:

1. Anarquía = ley y libertad sin violencia.
2. Despotismo = Ley y violencia sin libertad.
3. Barbarie = Violencia sin ley y libertad.
4. República = Violencia con ley y libertad.

[7]

Simone Weil, *La fuente griega*, 1953: «Dios en Platón».[1] Prescindiendo de la loca «obsesión» de ver por doquier la sagrada trinidad y de

A H. A. marcó las dos últimas líneas con una raya en el margen.

multiplicarlo todo por tres, hay allí dos conocimientos acertados: 1. «le jugement n'est pas autre chose que l'expression de ce que chacun este en réalité! Non pas une appréciation de ce qu'il a fait, mais la constation de ce qu'il est. Les mauvaises actions ne comptent que par les cicatrices qu'elles laissent dans l'âme». 2. «L'image de la nudité liée à celle de la mort». Véase *Phaidon*, 64a-67d: el alma «sola consigo misma» = ¡pensamiento![2]

Esto es decisivo para el problema de la aparición y la apariencia. Pues, naturalmente, solo y consigo mismo significa: sin aparecer a otros.

[8]

Sobre la filosofía de Jaspers: «Lo último del pensamiento y de la contemplación es el silencio» (*Razón y existencia*, 74).[1] «Razón ... es ... la suave violencia que señala los límites y la medida a todas las cosas, incluso a la violencia misma» (*Bomba atómica*, 254).[2]

[9]

Churchill, *Grandes contemporáneos*. «Courage is rightly esteemed the first of human qualities, because ... it is the quality which guarantees all others.»[1]

[10]

«El destino viaja en una carroza dorada. Aquello que las ruedas oprimen poco importa. Si cae una roca sobre un hombre o lo mata un relámpago, y si, en consecuencia, ya no puede hacer lo que antes hacía, habrá otro que lo haga. Si un pueblo camina en una dirección y se distrae, de tal manera que no puede conseguir lo que de otro modo habría conseguido, habrá otro pueblo que consiga tanto más. Y si han pasa-

do torrentes de pueblos que han soportado cosas inefables e inenarrables, llegarán nuevos torrentes que soporten cosas inenarrables e innumerables, y así otros nuevos y otros nuevos, y ningún hombre mortal puede decir cuando terminará esto. Y si tú has hecho daño a tu corazón, de modo que se contrae y quiere perecer, o que cobra aliento o se hace más grande, el todo no se preocupa de esto y empuja hacia su fin, que es el esplendor. Pero tú podrías haberlo evitado, o puedes cambiarlo, y el cambio te será retribuido; pues ahora resulta de allí lo extraordinario.»

Stifter, *Carpeta de mi bisabuelo*. Última redacción.
Último párrafo del volumen primero.[1]

«Tomó alas la admiración sobre ese hombre, y cundieron las alabanzas a su nombre. Pero hacía tiempo que él estaba bajo la tierra.»

Stifter, ibíd.[2]

Octubre de 1958

[11] *Oct. de 1958. Nueva York*

Maestro Eckhart:
«Pues morir, propiamente hablando, no es otra cosa que deshacerse de todo algo.»

«Ésta es la mayor gloria que el alma puede rendir a Dios, confiarse a él y despojarse de sí misma.»

Sobre el reino de Dios, ed. Büttner,
Diederichs, II, 202.[1]

[12]

Citado por John Adams:
«Heav'n's Sov'reign saves all beings but himself,
That hideous sight, a naked human heart.»
Pensamientos nocturnos, Narciso[I]

1959

[13] *Princeton*[A], *1959*

La caída en el vuelo está cautiva
entregado al vuelo está quien cae,
entonces el fondo se abre
y a la luz sube la faz sombría.[I]

Otoño de 1960

[14] *Nueva York, otoño de 1960*

[Platón], *Hippias Maior*.
Véase Dorothy Tarrant, *The Hippias Major, attributed to Platon*, 1928, Cambridge. (Atribuido a un alumno de la Academia.)[I]

A Véase en el volumen de notas la p. 1048.

281: Ἱππίας ὁ καλός τε καὶ σοφός ... τῇ ἀληθείᾳ σοφόν ... εἶναι[2].

Primera pregunta, 281 C: ¿por qué los antiguos, renombrados por ser los máximos en σοφία, mayormente se mantuvieron distanciados de la política? Hipias: porque carecieron de φρόνησις.

Sigue la pregunta de los sofistas y de la enseñanza por dinero.

283 B: a muchos les parece que el σοφός ha de ser sobre todo σοφός para sí mismo.

284 E: Hipias siente desprecio por οἱ πολλοί. Cf. también más tarde: Sócrates «sin educación»: ἀπαίδευτος, 288 D, deseoso de hablar con ignorantes del pueblo, etc., 288 D ss.

286 C: hay allí uno (τις) que me arroja a la ἀπορία[A] en las conversaciones, y que me pregunta siempre: τις ... εἰς ἀπορίαν με κατέβαλεν ἐν λογοις.[3] Está claro que él es el mismo; en lugar del ἐμαυτῷ λέγειν: ἐμαυτῷ ὠργιζόμην καὶ ὠνείδιζον.[4] Cf. 298.

Sócrates, 287 A: califica su propio método como: ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν λόγων.[5]

287 E: no pregunta: ¿qué es bello?, sino: ¿qué es lo bello?

288 D: el ἀπαίδευτος que lleva a Sócrates a la aporía: Τοιοῦτός τις ... οὐ κομψός [elegant and witty[B]], ἀλλὰ συρφετός [uno que pertenece al populacho], οὐδὲν ἄλλο φροντίζων ἢ τὸ ἀληθές.[6] Completamente «ajeno a Platón». Oposición: los formados, cuya preocupación no es la verdad; frente a los no formados; los σοφοί = σοφισται[C], frente a los que solamente φροντίζουσιν τὸ ἀληθές.[D]

290 A: Hipias dice: Τὸ γὰρ ὀρθῶς λεγόμενον ἀνάγκη αὐτῷ ἀποδέχεσθαι, ἢ μὴ ἀποδεχομένῳ καταγελάστῳ εἶναι: hay que aceptar necesariamente lo dicho con corrección, y si no se acepta hay que exponerse a la irrisión. ¿Es ésta también la opinión de Sócrates? Sin duda, pues: 304 A: οὐ γάρ που θέμις τῷ ὀρθῶς λέγοντι μὴ συγχωρεῖν: va contra θέμις[E] no asentir al que habla rectamente. Aquí ἀνάγκη está sustituida por θέμις.

A [aporia], defecto, desconcierto.

B Para traducir κομψός [kompsos], H. A. pone entre corchetes «elegant and witty», indicando así dos posibles significaciones: fino, distinguido y gracioso, ingenioso.

C [sophistai], nominativo plural de σοφιστής [sophistes], sofista.

D [frontizousin to alethes], se preocupan por lo verdadero.

E [themis], el orden sagrado (puesto por Dios).

292 E: lo bello es: ὃ πᾶσι καλὸν καὶ ἀεί ἐστι[7].

294: la aporía surge por el ser-parecer: ¿podemos hacer que algo parezca más bello de lo que es? El que hiciera eso, no dejaría que la cosa parezca como es: καλλίω γὰρ ποιεῖ φαίνεσθαι ἢ ἔστιν, ὡς ὁ σὸς λόγος, οἷα δ' ἔστιν οὐκ ἐᾷ φαίνεσθαι.[8] Según eso, lo bello surgiría cuando dejamos que parezca, y no cuando hacemos que parezca. Pero tales detalles son accesorios; el diálogo prosigue.

Sin duda Hipias reproduce la opinión pública[A]: en lo político lo más bello es τὸ δυνατὸν εἶναι, pero τὸ ἀδυνατον es lo αἴσχιστον. 296 A.[9]

Diálogo: lo bello, si tiene como causa lo bueno o lo útil, por eso mismo no puede ser lo bueno o lo útil. Pero entre todas las opiniones expresadas, la que menos satisface a Sócrates y Hipias es la que sostiene que lo bueno y lo bello no coinciden. 297 C. De ahí que Sócrates diga: ya no sé a dónde dirigirme, y por eso ἀπορῶ[B]. 297 D.

Luego, todavía a manera de un «afterthought»[C], lo bello definido como τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ ὄψεως ἡδύ[10], a saber, en contraposición a los demás sentidos. 298 A. Después ya sólo se trata la posición de Sócrates respecto de sí mismo: se avergüenza sobre todo ante este otro τις, que es también Sócrates, cuando dice lo que no habría debido decir, etc. 298 B. Y luego la discusión sin resultados del ἡδύ[D].

Final, 304 A-B: Hipias: qué absurdo desmembrarlo todo en σμικρολογίαι, en sutilezas. Lo importante es καλῶς λόγον καταστησάμενον, que dispongamos bellamente un discurso en el δικαστήριον o el βουλευτήριον, o sea, en público, así como ganar premios, la σωτηρία[E] de nosotros mismos, nuestras posesiones, nuestros amigos.

A En el original: «Hipias sin duda la opinión pública».
B [aporo], estoy desconcertado.
C Ocurrencia o pensamiento posterior
D [hedy], de ἡδύς, εῖα, ύ [hedys, hedeia, hedy], agradable.
E [soteria], salvación.

Sócrates: 304 C-D: ¡Ay, Hipias, tienes suerte! Pero a mí me posee y domina (κατέχει) δαιμονία τις τύχη, de manera que siempre me equivoco –πλανῶμαι καὶ ἀπορῶ ἀεί, ἐπιδεικνὺς δὲ τὴν ἐμαυτοῦ ἀπορίαν ὑμῖν τοῖς σοφοῖς: divago y voy a dar a callejones sin salida, e incluso os lo dejo ver claramente a vosotros, que sois hombres sabios.[11] Ahora bien, si me dejo persuadir por vosotros y hablo como vosotros (ἀναπεισθεὶς ὑπὸ ὑμῶν λέγω ἅπερ ὑμεῖς), entonces tengo que escuchar toda clase de recriminaciones «del hombre» (τούτου τοῦ ἀνθρώπου) que siempre me pregunta y examina. Y de este alguien me hallo muy cerca: καὶ γὰρ ... τυγχάνει ἐγγύτατα γένους ὢν καὶ ἐν τῷ αὐτῷ οἰκῶν, vivo con él bajo un mismo techo, de modo que se deja sentir siempre que voy a casa: ἐπειδὰν οὖν εἰσέλθω οἴκαδε εἰς ἐμαυτοῦ.[12]

Diálogo contra el sofista, que es καλὸς καὶ σοφός porque él σοφίζει, hace sabios a otros. En cambio: φιλόκαλος ἢ φιλόσοφος[A] (*Phaedros*, 248),[13] como en Pericles:[14] es decir, Sócrates σοφίζει, en cuanto muestra que ninguno puede ser σοφός.

[15] *30 nov. 1960*

Muerte de Erich Neumann
¿Queda de ti algo todavía?
Nada más que una mano,
tan sólo la tensión temblorosa de tus dedos,
cuando, conmovidos, se acercaban para el saludo.

Pues este tacto quedó como huella
en la memoria de mi mano,
que notaba todavía cómo eras
cuando hacía tanto tiempo
que ni ojos ni boca respondían.[1]

A [philokalos e philosophos], amigo de lo bello o del conocimiento (con apoyo en la traducción de F. Schleiermacher).

Enero de 1961

[16]

Evanston[A], *enero de 1961*

Como en tiempos iré con pies raudos
por entre hierbas, campos y bosques,
como en tiempos estarás entonces,
el saludo más íntimo del mundo.

Entonces los pasos estarán contados
por las lejanías y las cercanías;
y ya esta vida se habrá narrado
como el sueño de un día y otro día.[1]

A Véase en el volumen de notas la p. 1051.

Cuaderno XXIV

Desde 1963 hasta febrero de 1966

Cuaderno XXIV

1963-1964
[1] a [43] 599
Notas 1051

Diciembre de 1964
[44] 618
Notas 1060

1965
[45] a [59] 619
Notas 1060

Enero de 1966
[60] a [61] 626

Febrero de 1966
[62] a [72] 626
Notas 1061

Índice de temas 880

1963-1964

[1] *Verdad y política*[A]

La verdad frente a la opinión: la mera opinión, que esconde la verdad. La verdad es aquí una «intuición», una verdad que se revela frente a la opinión. Ésta: a) es subjetiva, y b) sirve al que actúa. En esta esfera: el hombre de Estado es el que tiene una visión del gran número de opiniones y conoce su «verdad», o sea, la realidad que en cada caso corresponde a la opinión, al aspecto.

[2]

La verdad frente a la mentira: políticamente. En la mentira está también la libertad. La verdad fuerza. Pero en el «cómo han sido las cosas realmente» se esconde un: «no ha podido ser de otra manera». En todo ello está de por medio el testigo de un suceso presenciado (frente a lo que yo mismo he hecho) y lo problemático de todos los documentos históricos. Cuantos más documentos, más problemático se hace todo.

A Véase en el volumen de notas la p. 1051.

[3]

Mentira: ejemplos: a) Francia, b) resistencia, c) mártires judíos, d) el «mayor pogromo» usado ideológicamente.[1]

Además: producción de una atmósfera en la que decir la verdad es «carecer de tacto». Ejemplo: el encuentro de los silesios: aunque sea cierto, nunca hubiera debido decir algo así. Nos prohibimos esta «información».[2]

[4]

Mantener limpio el mundo, no cambiar a los hombres: en privado se concede algo, pero en público nunca. ¿Qué significa esto? Significa que lo público es un lugar de desconfianza, etc.

[5]

En el cómo ha sido realmente se mezclan las organizaciones de intereses. Ejemplo: los silesios, por una parte, la URO, por otra parte.[1] Tales instituciones organizan la investigación con opiniones preconcebidas.

[6]

Kierkegaard dijo que la verdad es asesinada en el mundo, así en el caso de Sócrates y de Jesús; pero esa sentencia es peligrosa, pues todo mentiroso puede apelar a ella. Esto nos conduce al centro del problema. ¿Cómo podemos decidir entonces qué es verdad?

Nuestra desconfianza frente a lo público está acuñada esencialmente por el hecho de que allí se miente, y «semper aliquid adhaeret»[A]. Y en relación con esto: cuanto más absurda es la mentira, tanto más

[A] Calumnia, que algo queda.

difícil es desenmascararla. «Si te inculpan de haber robado las torres de Notre Dame, abandona el país.»

[7]

Quien en la lucha de opiniones dice que tiene la verdad, anuncia una pretensión de dominio. Así proceden los ideólogos: utilizan la verdad como medio para un fin.

[8]

Distinción entre verdad e ideología. La verdad del sionismo: la situación de las masas judías; la opresión, etc. Además: anomalía del pueblo judío y el precio por ello: falta de lenguaje. La ideología quiere justificar estas «verdades» y movilizar; y así dice: la diáspora conduce a Hitler, e intenta matar una opinión: propiamente Hitler y Auschwitz no son antisemitas.[1] Está ahí en juego un conocimiento histórico con contenido de verdad, pero eso no es la verdad. Ahora bien, tales contenidos de verdad, sin los cuales la vida política es una mera mentira, intentan matar la opinión desencadenada en una ideología.

[9]

Verdad filosófica y exactitud o validez científica («truth and validity»).

[10]

La función de la Big Lie[A]:[1] ya no se desfigura la realidad, sino que se inventa algo sin ninguna relación con la realidad. Por ejemplo: se me acusa a mí de decir ciertas cosas porque soy «a self-hating Jew»[B]; se mantiene una relación con la realidad. Es una calumnia contra la que sería posible defenderse. Otras veces se dice que hago una defensa de Eichmann, o que soy una «behaviorist». Aquí ya no hay ninguna relación con la realidad y, por tanto, ya no es posible ninguna defensa. Es absurdo.[2] En toda defensa topamos con los obstáculos: 1) se dice, pero si es absurdo, ¿cómo es posible que alguien lo afirme? 2) La realidad es limitada, pero aquí las posibilidades son ilimitadas.

En el plano jurídico: yo habría de acusar de calumnia y caería en la posición de tener que defenderme, para lo cual, por así decirlo, habría de leer en alta voz todos los escritos que he redactado. Cuando uno es completamente inocente, ya no puede argumentar. Por eso se le encarga a la acusación que desarrolle la prueba de culpabilidad. La «demostración de inocencia» no puede llevarse a cabo.

The Big Lie and the Creation of an Image: the enormous power of illusion.[C]

[11]

Certain things which are never mentioned: Mixed marriage, and: Hitler was not just the worst pogrom in history. The first concerns something they themselves don't feel very comfortable about, the second is an ideological question: Hitler shows what life in the Diaspora really means, no need to examine the phenomena. But if it is not true, then one would have to examine each country on its own terms.

A Gran Mentira.
B Una judía que se odia a sí misma.
C La Gran Mentira y la Creación de una Imagen: el enorme poder de la ilusión.

Ideological, because if it were true, Israel would be lost. Non-ideological is another frequent Israeli approach – You are Jews. This is your land too, help us with money and know-how.

[*Ciertas cosas que nunca se mencionan: el matrimonio mixto, y: Hitler no fue sólo el peor pogromo de la historia. Lo primero se refiere a algo con lo que ellos mismos no se sienten del todo cómodos, lo segundo es una cuestión ideológica: Hitler muestra qué significa realmente la vida en la diáspora, no hace falta investigar los fenómenos. Pero si no es verdad, entonces habría que investigar cada país por separado. Ideológica, porque si fuera verdad Israel estaría perdido. No ideológica es otra línea de argumentación israelí que se presenta con frecuencia: sois judíos, éste también es vuestro país, ayudadnos con dinero y conocimientos.*]

[12]

La verdad frente a la ideología. Esto comienza con: es justo o verdad lo que resulta provechoso para el pueblo alemán, etc. La ideología es utilizada como un arma; pero la verdad no es ningún arma. Si se utiliza como tal, queda truncada o se convierte en mentira. Todo lo verdadero en una ideología se ha convertido en mentira. Esto puede demostrarse en el marxismo: la lucha de clases, que se da, es generalizada para convertirse en un fenómeno que pasa a ser mentiroso en países y tiempos en que esa lucha no se da. Quien quiere decir la verdad se ve confrontado con personas que dicen: no andes con distingos, ¿estás a favor o en contra de nosotros? Dos mentiras.

[13]

Si la verdad no es ningún arma, ¿puede utilizarse políticamente? ¿Hay en la esfera política un espacio sin luchas? ¿No hay allí una confrontación constante de opinión contra opinión? En el espacio de lo público ¿no se convierte toda verdad en opinión o en mentira fanática?

[14]

Verdad es el criterio supremo del pensamiento, no de la acción (libertad) o de la producción (belleza). Como tal, nunca llega a estar lograda, sólo se encuentra viva en el proceso, en el proceso de decir la verdad.

Sin pensamiento no hay ninguna verdad, y el pensamiento sólo se da en el diálogo de mí mismo conmigo mismo, donde el sí mismo puede ser sustituido por otro. Ése es el diálogo del pensamiento. Donde falta no hay profundidad, sólo aplanamiento. Toda la vida pública de nuestra época empuja hacia el aplanamiento. De esta superficialidad viene la desidia, y no de la profundidad, que hemos perdido.

[15]

Truth by agreement: We regard these truths as self-evident;[1] as against: Truth by revelation – only one.

Are these interconnected? Through *Realitätsbewusstsein, das von Anderen abhängt*. Against both: Scientific results which do not need agreement because they compel it.

[*Verdad por acuerdo: consideramos estas verdades como forzosamente evidentes*[1]*; se les opone la verdad por revelación, que es sólo una.*

¿Están unidos entre sí estos dos tipos de verdad? Mediante la conciencia de realidad, que depende de otros. Frente a esos dos (conceptos de verdad) están los resultados científicos, que no necesitan de ningún acuerdo, pues obligan necesariamente a su aceptación.]

[16]

Sobre el mal:[1] a) no es demoníaco; el mal no crea el bien; b) no es resultado de la voluntad mala, pues probablemente no existe la voluntad radicalmente mala, que quiera el mal por el mal; existe solamente la

voluntad egótica; c) las calamidades vienen del aplanamiento; para que algo llegue a ser una calamidad requiere su organización, es decir, el hecho de que envuelva a los muchos.

[17]

Underline difference between lying by distortions – antisemitism and possible corrections – and by inventing a reality. For instance. Elders of Zion: The defense could show that the document was a forgery. But if they had not relied on this, there would not have been any possible counter-proof.[1]

[*Hay que acentuar la diferencia entre la mentira por distorsión –así, el antisemitismo, con sus posibles correcciones– y el engaño por la invención de una realidad. Por ejemplo, los sabios de Sión: la defensa (en el proceso de Eichmann) pudo mostrar que el documento era una falsificación. Pero si no se hubiese basado en esto, no habría habido ninguna posibilidad de declarar en contra.*][1]

[18]

El problema de la independencia: puedo atar la independencia mediante promesas y contratos, pero nunca en cuestiones de verdad. Tampoco la pertenencia a un pueblo puede suspender esta independencia.[1]

[19]

The example of the man in the watch-tower. He announces: The enemy approaches, all citizens should man the walls of the town. And the last to run is he himself.[1]

[*El ejemplo del hombre en la atalaya. Anuncia que el enemigo se acerca y que todos los ciudadanos deberían ocupar las murallas de la ciudad. Y el último en ponerse a correr es él mismo.*][1]

[20]

Two kinds of truth: the general and the factual or particular. The one may possess great relevance – no man can be wise, no man is good, hence love of wisdom, love of goodness – but they can't be proved. The particular truth: again two kinds: a) opinions – perspective: truthfulness, b) facts: I can lie and if I could not, I would not be free.

[*Dos clases de verdad: la general y la fáctica o particular. La primera puede que tenga gran importancia –por ejemplo, ningún hombre puede ser sabio, ningún hombre es bueno y, por eso, hay que amar la sabiduría y el bien– pero tales verdades no pueden demostrarse. En la verdad particular de nuevo se dan dos clases: a) opiniones, punto de vista: veracidad; b) hechos: puedo mentir y, si no pudiera, no sería libre.*]

[21]

Comienza[1] con que puede ser peligroso decir la verdad; para saber esto no necesitamos a Hitler, ni a Stalin, ni tiranos, ni gobernantes totalitarios, que elevaron la mentira misma al rango de verdad. Esto siempre fue así, y su fundamento es político: se trata siempre de uno contra todos. No porque uno sea muy listo y «todos» muy tontos, sino porque el proceso de pensamiento y de búsqueda, que en definitiva conduce a la verdad, en toda circunstancia sólo puede ser realizado por uno solo. El hombre en su singularidad o su dualidad busca y encuentra, no la verdad (Lessing),[2] pero sí algo de verdadero.

Lo verdadero, cuando no lo queremos oír, engendra mentiras: el efecto de una cosa verdadera en la política puede ser que con ella surja un mayor grado de mentiras que sin ella.

«Aesopian language»[A]: sólo puede justificarse bajo la dictadura. En ella aparece el dedo sangriento de la violencia y todos se vuelven perspicaces. Como recomendación general, tal lenguaje ha de rechazarse .

Precaución y moderación: ¿era precavido Sócrates? No, pues el hecho de que no diera ninguna respuesta definitiva a las preguntas no era precaución, sino comprensión. ¿Era moderado? Sí, pues decía: ningún hombre es sabio. Y eso no significa que entre los hombres el más sabio sea el que sabe que no es sabio, ya que eso no haría más que elevar la pregunta a otro nivel; más bien, decir que nadie es sabio significa que ninguna razón humana es infalible, puesto que, si lo fuera, no habría ninguna discusión, ningún punto de vista, ninguna libertad. «Que diga cada uno lo que le parece verdad, y que la verdad misma se encomiende a Dios».[3]

Aquí hay de nuevo dos posibilidades: a) lo que me parece o aparece [es] opinión interna, que reviste siempre un carácter particular; b) referido el tema a los hechos: nadie conoce todos los hechos, nadie ve el todo.

Lo expuesto mira hoy a los fenómenos totalitarios. Pero la pregunta, supuesto que sea legítima, tiene validez en relación con todos los delitos y todos los desaciertos. Asesinato por celos, por codicia, etc., son pasiones que el hombre padece. Siempre puedo preguntar: ¿y qué haría yo si estuviera poseído en tal manera por esa pasión? Mayormente, los asesinos no se sienten culpables, la ley les parece inadecuada, y en ello hay algo de verdad. Juzgamos bajo el presupuesto de que comprendemos y sabemos que el hombre tiene en sí una fuerza para resistir al mal. Propiamente es irrelevante la pregunta de si nosotros mismos habríamos resistido al mal. Cuando juzgamos, partimos precisamente de que ningún hombre es bueno, lo mismo que ningún hombre es sabio. Porque no somos buenos, ni tampoco malos, amamos el bien; porque no somos sabios, amamos la sabiduría o la verdad.

A El lenguaje de Esopo (en alusión al legendario poeta griego, creador de fábulas), que sólo indirectamente expresa las verdaderas intenciones.

Políticamente hablando, en el fondo no se trata de nosotros; se trata del mundo. El mundo puede ser mejor o peor, más verdadero o menos verdadero. Nuestras mentiras lo encubren.

La verdad política está sobre todo en la información. Cf. Jaspers.[4]

Fiat justitia-pereat mundus.[5]

According to Francis Bacon (around 1600), two things must be kept secret: 1) things «hard to know», and therefore open to misunderstanding, 2) things «not fit to utter» because they are only too well understood. (In: *The Advancement of Learning and the New Atlantis*, ed. Th. Case, «World's Classics», London, n. d., pp. 217f.)[6]

None of the things I spoke of were secret, all were in the Trial. It speaks for the power of the press or rather the magazines that they appeared in the open only after I had published them.

Truth (political): obligation of the scholar to «the truth as he finds it». Question: Not if he endangers his own interest because of unpopularity, loss of reputation (this being taken care of by «intellectual» honesty or integrity), but if this truth clashes with loyalities (to the nation, or to mankind at large as in the case of the atomic physicists) – can one say: *Fiat veritas pereat mundus*?[A]

Political question: obligation to the world. What if truth comes into conflict?

[*Según Francis Bacon (sobre 1600), hay dos tipos de cosas que deben mantenerse secretas: 1) cosas «difíciles de conocer» y, por tanto, expuestas a tergiversaciones; 2) cosas «que no se pueden expresar», porque se entienden demasiado bien. (En* El progreso del saber y la Nueva Atlántida, *ed. Th. Case, «World's Classics», Londres, s. a., p. 217 s.)*[6]

Nada de aquello sobre lo que he hablado era secreto, todo apareció en el proceso (de Eichmann). Habla en favor del poder de la prensa o, más bien, de las revistas de actualidad, el hecho de que las cosas sólo se hicieron públicas cuando yo las hube publicado.

A Hágase la verdad aunque perezca el mundo

La verdad (políticamente): la obligación de la persona instruida frente a la «verdad tal como la encuentra». Pero eso no precisamente cuando queda lesionado el propio interés por falta de simpatía, o por pérdida del buen nombre (lo cual es un asunto de la integridad y honradez «intelectual»), sino cuando esta verdad entra en conflicto con la lealtad frente a la nación o la humanidad como un todo, así en el caso de la física atómica. ¿Podemos decir entonces: «fiat veritas, pereat mundus»[A]?

Pregunta política: en la obligación frente al mundo, ¿qué pasa si la verdad entra en conflicto (con él)?]

George A. Schrader, «The will to truth is based upon the will to acknowledge what is» (en Responsabilidad, *Nomos* III, 59).[7]

Pero donde falta esta voluntad puede perderse para siempre la verdad: «The extant accounts in history and poetry were coloured by the official version of the facts» (Rostovtzeff, *Roma*, 145).[8]

La verdad tiene una gran fuerza, lo cual se manifiesta también en que la mayoría de las mentiras han de tener un núcleo de verdad para ser creídas. La simple mentira: llueve, cuando en verdad luce el sol, carece de fuerza. Pero ya en esta mentira está envuelta la libertad: una distancia específicamente humana frente a lo fáctico.

Pero la verdad, tal como ha de encontrarla y decirla el individuo en cada caso, no tiene ningún poder; ella misma es incapaz de organizar nada. Sólo cuando muchos se unen en la verdad, ella se convierte en poder. Pero lo que entonces confiere poder es el unirse en relación con algo, no la verdad como tal.

[22][B]

Karoline Schlegel: «¡Amigo mío!, te repito una y otra vez que la vida es muy breve, y que nada existe tan verdaderamente como una obra

A Hágase la verdad aunque perezca el mundo.
B Un fragmento de periódico pegado al cuaderno con indicación manuscrita de las fuentes: *Reinischer Merkur*, 30. 8. 63.

de arte. La crítica se desvanece, el sexo corporal se va extinguiendo, los sistemas cambian. Pero cuando el mundo arda como un recorte de papel, las obras de arte serán las últimas chispas vivas que vayan a la casa de Dios; y sólo entonces llegarán las tinieblas» (texto seleccionado por Karl Adolf Sauer).[1]

[23][A]

«Until the Mayor and other city officials understand the Revolution, it can enjoy only limited success.»[1]

[24]

Hobbes, *Leviatán*, cap. 11: «For I doubt not, but if it had been a thing contrary to any man's right of dominion, or to the interests of men that have dominion, that the three angles of a triangle should be equal to two angles of a square; that doctrine should have been, if not disputed, yet by the burning of all books of geometry, suppressed, as far as he whom it concerned was able».[1]

[25]

Jaspers: «Lo que llega a la esfera pública depende directa o indirectamente del dinero».[1] Aquí está el peligro de los intereses de grupos, que disponen siempre de más dinero que el independiente, que el no adherido a intereses de grupos.

A Un fragmento de periódico pegado al cuaderno con indicaciones manuscritas: «*Chicago Maroon*, 9/27/63, in an article on Civil Rights by M. Stevens» [*Chicago Maroon*, 9/27/63, en un artículo de M. Stevens sobre los derechos civiles].

[26]

Decir la verdad no sólo es peligroso para el que la dice; es peligroso también para la existencia del mundo, cuando éste está construido sobre una mentira (leyenda).

[27]

Hechos: las catástrofes naturales son narradas de acuerdo con la verdad, por la razón de que nadie es autor de las mismas. La verdad relativa a hechos políticos es peligrosa, porque los hechos han sido producidos por los hombres y, por tanto, pueden cambiarlos.

[28]

Jaspers, p. 244-7,[1] ha resaltado cómo la mentira puede esconderse ya en el acto de nombrar.

[29]

Al peligro que el individuo corre por decir la verdad se contrapone el peligro que el mundo corre. Políticamente hablando no preguntamos: ¿qué será del individuo que dice la verdad?, sino ¿qué será del mundo en el que no se dice la verdad, o ésta se enmascara? Pasará a ser un mundo de tabúes. Todo lo que se refiere al periodo de Hitler, o por lo menos la mayor parte de eso, toca algún tabú.

Otros ejemplos: guerras perdidas y leyendas de puñaladas.

Un «mundo» puede estar erigido sobre una mentira. La organización sobre la base de una mentira no es menos poderosa que la basada en la verdad.

[30]

Truth and opinion: If truth enters the marketplace, it becomes opinion. If it wants to prevail, it must a) persuade which is contrary to truth or b) acquire power to kill all other opinions.

[*Verdad y opinión: si la verdad entra en el mercado, se convierte en opinión. Si quiere prevalecer, tiene que: a) persuadir, lo cual es contrario a la verdad; o b) obtener poder, para excluir todas las demás opiniones.*]

[31]

La formación de leyendas: en Alemania primero la leyenda de la puñalada, luego la leyenda de los sabios de Sión. Todos los que las propagaban sabían que eran mentira, y estaban dispuestos a concederlo en privado. Esto no tenía por qué inquietar. En definitiva sólo cuenta lo que se dice en público. Y si lo dicho en púbico es mentira, el mundo se hace falaz; pero cuando se trata de una mentira absurda (como en el caso de los sabios de Sión), el mundo se hace absurdo.

[32]

El peligro de la verdad como algo absoluto está en que todo lo absoluto destruye la política, sea el «arma absoluta», sea la «verdad absoluta». Pero la verdad de hechos es precisamente lo contrario; y cuando se tuerce, todo queda destruido.

[33]

El peligro de los grupos de intereses: cuando atacan, tenemos también interés en defendernos. Todo se disuelve en intereses. La verdad no es más que una actitud no partidista.

[34]

La fuerza de la verdad contra la fuerza de la mentira: ciertamente, el poder es más poderoso pero no es duradero. Para ser duradero tiene que recurrir a la fuerza. Y entonces queda destruido el ámbito político como tal. La fuerza del individuo frente al poder de los muchos está en que la verdad no puede alcanzarse por votación. También la verdad de los hechos, no sólo la verdad racional, va inherente al hombre en su singularidad.

[35]

La gran debilidad de la verdad de los hechos está en que se apoya en testigos, y los testigos parecen ser mucho menos fiables que la razón en su condición falible. Pero lo peor es que aquí no hay posibilidad de un intercambio de opiniones; la fuerza puede oprimir de forma más fiable la verdad de los hechos. No vale el consuelo: lo que me dice mi razón no puede aniquilarse por completo mientras haya razón humana.

[36]

Mentira: indica libertad frente a los hechos, indica que no tenemos que situarnos incondicionalmente en el suelo de los hechos.

[37][A]

Washington, Nov. 9 [1963] – Chairman Emanuel Celler (Democrat, N. Y.) said the compromise civil rights bill was approved by his judiciary committee because «we were organized». «It reminds me», Celler went on, «of the story of the man who told his big, strong hired hand to go into a field and tame a wild bull. That chore accomplished, he told the man to bridle a wild horse. When that was done the employer said, "Climb that tree and destroy that hornets' nest". But the big strong employee balked at that assignment and when asked why he said, "That bull was alone, and that wild horse was alone, but those hornets, they're organized"».[1]

[38][B]

SCRUTINY: A Quarterly Review. Reissued in 20 vols. 1932-1953. New York: Cambridge University Press. $ 125 the set; 6.50 per volume. – By David Daiches.

SCRUTINY was started in Cambridge in May, 1932, and ran until October, 1955. From beginning to end its presiding genius was the distinguished Cambridge critic and teacher, F. R. Leavis, though he was never its sole editor. The magazine arose in connection with discussions about the organization of English studies at Cambridge University, and from the beginning was as much interested in education as in criticism – indeed, it saw education as bound up with literary criticism.

In his «Retrospect» Leavis points with pride to the achievement of L. C. Knights (a very notable critic) in «effecting the relegation of

A Un recorte de periódico del *Chicago Tribune* pegado al cuaderno, sin otras indicaciones.

B Un recorte de periódico pegado al cuaderno con la anotación manuscrita: «*NYT Book Review*, 11/10/63»)

Bradley», the influential early 20th-century critic of Shakespearean tragedy. Yet no one has noticed that the very title of Knights' brilliant and influential essay, «How Many Children Had Lady Macbeth?» implies a factual error – an error which is made explicit later by Leavis when he refers to an appendix by Bradley discussing this meaningless question. There is in fact no appendix on «How Many Children Had Lady Macbeth?» in A. C. Bradley's «Shakespearean Tragedy», and Bradley raised the question (note EE) only to dismiss it at once as «quite immaterial» and of no concern at all to the play. Generations of students have been taught to condemn Bradley for discussing seriously a question which in fact he raises only to dismiss. I have met several pupils of Leavis who have quoted this non-existent essay [appendix] of Bradley to me.[1]

[39][A]

Report on a «Think Factory»: – By Arthur Herzog
Mr. Singer, the institute's counsel, said: «Experience won't serve as a guide any more to practical affairs. The world has become too complicated. Experience says that none of the worlds we can predict for the year 2000 will work, yet we know that one of them will have to work if there is going to be a world. It's only common sense. So, in a way, common sense is what we aspire to, not what we start off with».[1]

[40]

La nueva tarea «humanista» de la universidad vista desde lo político: la desinteresada instancia no partidista.

A Un recorte de periódico pegado con la anotación manuscrita: «*NYT Magazine*, 21/10/63».

[41]

La fuerza de la verdad está siempre temporalmente sometida al poder de la mentira organizada. Pero el poder mismo, en cuanto es solamente un potencial, es mucho más caduco que lo verdadero, cuya fuerza procede del poder de lo fáctico y de su permanencia. Cuando se ha desmoronado el cúmulo de las mentiras manipuladas, el poder se viene abajo. Pues el poder desaparece cuando languidece la organización y se dispersan los hombres unidos en ella. Ése es precisamente el momento en que lo dicho por los individuos, en su independencia e inmunidad de partidismo, se hace valer de nuevo, es decir, logra el espacio que le corresponde.

[42][A]

Milton, *Areopagítica* (Friedrich):[1] «For who knows not that truth is strong, next to the Almighty; she needs no policies, nor strategems, nor licensing to make her victorious; those are the shifts and the defences that error uses against her power: give her but room...» ¿Pues quién no sabe que la verdad es fuerte, lo más fuerte después del Omnipotente? No necesita ninguna política, ni estratagema, ni licencia oficial para alcanzar la victoria. Más bien, todas esas cosas no son sino maniobras en su lucha contra el poder de la verdad: [es suficiente concederle un espacio ...]

[43][B]

Sobre la Fundación: Harrington (citado por Friedrich, *La razón de Estado en el Estado constitucional*): «In the Art of Man (being the

A Un papel mecanografiado, pegado, con la cita en inglés, que a continuación H. A. traduce a mano, excepto la última frase.
B Un pequeño papel mecanografiado con la cita de Harrington y la referencia al escrito de Carl J. Friedrich; encima está la anotación a mano «Ad Foundation».

Weihnachten 1964

Früher war mich gegen Eitelkeit, Ehrgeiz und körperliche Wünsche zu wappnen, habe ich oft mit dem Tod gespielt. Im Angesicht des Todes, der Sterblichkeit des Sterblichen – Vanitas vanitatum vanitas. Ein sehr tröstlicher Gedanke. Aber heute, da die Welt teilweise gerade meiner Eitelkeit entgegenkommt, meinen Ehrgeiz belohnt und meine körperlichen Wünsche manchmal erfüllt, erfahre ich, dass das Spiel mit dem Tode nichts mehr hilft. Der Tod überhaupt ist nicht der eigene Tod, oder Sterbebett. Nicht dass ich Angst hätte, aber ich sorge über den Tod hinaus, will mein Testament in Ordnung haben, meine Papiere in Sicherheit, den bisschen Geld nicht verteilt — kurz wenn die Welt lächelt, sind wir gleich bereit, einige leichte nichts uneigennütziges Interesse an ihr zu nehmen.

imitation of natura, which is the Art of God) there is nothing so like the first call of beautiful order out o chaos and confusion as the architecture of well-ordered commonwealth».[1]

Diciembre de 1964

[44] *Navidad de 1964*

Antes, con el propósito de armarme contra la vanidad, la ambición y los deseos insensatos, jugaba frecuentemente con la muerte. Me situaba a la vista de la muerte, de la mortalidad de lo mortal, ante la «vanitas vanitatum vanitas».[1] ¡Un pensamiento muy consolador! Pero hoy, puesto que el mundo en parte da satisfacción a mi vanidad, premia mi ambición y a veces cumple mis deseos insensatos, experimento que el juego con la muerte ya no ayuda. La muerte en general no es ya el propio lecho mortal. No es que tenga miedo; pero tomo precauciones más allá de la muerte, quiero tener a punto mi testamento, poner mis papeles a buen recaudo y distribuir adecuadamente este poco dinero que tengo;[2] brevemente, cuando el mundo sonríe, estamos dispuestos con toda rapidez a interesarnos por él con sumo desprendimiento de la utilidad propia.

1965

[45] *1965*

¿Por qué precisamente el gusto del paladar se convierte en gusto estético?

1. Entre todos los sentidos el gusto es el que está más estrechamente unido con el acto de juzgar, en concreto con el acto de juzgar del singular como tal.

2. Esto es así porque lo gustado ha de incorporarse a mí, de alguna manera ha de convertirse en parte de mi mismidad corporal. El me gusta o no me gusta (me agrada o no me agrada) significa: me pertenece a mí o no me pertenece a mí. Incluso el palpar no es un sentido de tanta cercanía, pues palpo y siento lo que está fuera. Fuera y dentro se constituyen en el tacto; lo cercano y lo lejano se forman por la vista; en cambio, en el gusto pongo algo exterior en el interior, o me dispongo a hacerlo. El olor se relaciona estrechamente con esto. El asco pertenece al gusto y al olor; por lo demás se usa en un sentido traslaticio.

Lo más idiosincrásico de todo se convierte en prototipo del juicio, que pretende validez universal.

[46]

Sobre mentira-verdad: The medieval tale of the sentry on the watchtower[1] shows: It is not the awful fact of truth that requires strength and courage, but only the loneliness – the one against all. It is just as difficult to adhere to a lie.

[*La historia medieval del vigilante en la atalaya*[1] *muestra: lo que exige fuerza y valentía no es el hecho tremendo de la verdad, sino el desamparo, el uno contra todos. Es igual de difícil aferrarse a una mentira.*]

[47]

Goethe [*Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*], del Makariens Archiv (*Werke*, vol. 8, p. 460 ss.):[1]

Sobre la natalidad: «Si un hombre tiene contacto con una mujer y surge un niño, de algo conocido nace un desconocido ...».

«Mas para los hombres no es fácil desarrollar lo desconocido a partir de lo conocido; pues no saben que su entendimiento practica las mismas artes que la naturaleza.»

«La noción de surgir no está en absoluto a nuestro alcance; por eso, cuando vemos que algo deviene, pensamos que ya ha estado allí. En consecuencia, nos resulta comprensible el sistema de poner unos cajones dentro de otros.» (La causalidad como explicación de lo incomprensible.)

[48]

Churchill en los años treinta: «Scarcely anything material or established, which I was brought up to believe was permanent and vital, has lasted. Everything I was sure or taught to be sure was impossible, has happened».[1]

[49]

Sin duda la obediencia ha llegado a la política desde el ocaso de la polis griega, desde la esclavitud y desde el cuarto de los niños. Pero el hecho de que pudiera extenderse tanto, radica en la naturaleza de la voluntad, que sólo sabe mandar y obedecer.

[50]

Isak Dinesen: «Cardinal's First Tale»: «... the literature of individuals ... is a noble art ... But it is a human product. The divine art is the story. In the beginning was the story. At the end we shall be privileged to view, and review, it – and that is what is named the day of judgment».[1]

[51]

Rousseau: «It is not for slave to argue about liberty».[1] From which follows: No revolution made by slaves.

[*Rousseau: «No es asunto de los esclavos disputar sobre la libertad». De ahí se sigue que los esclavos no hacen ninguna revolución.*]

[52]

The brokenness of the will clearest in Rousseau: The general will in me fights the particular will in me! Will: I tell myself what to do: without resistance, this would not be necessary.

[*Donde más claramente aparece la fractura de la voluntad es en Rousseau: la voluntad general en mí lucha contra la voluntad particular en mí. Voluntad: me digo a mí mismo lo que he de hacer. Esto no sería necesario si no hubiese ninguna resistencia.*]

[53]

Plato's *Protagoras*: Plato's great speech explains a) that the Greeks thought that justice, piety, virtue of citizens, as distinguished from flute-playing, painting, physiciancy, are given to all men qua citizens,

but not qua men; and [b)] that the citizens instruct each other in them without teachers. The sophists have «monopolized» this kind of «wisdom» and teach it like other arts. Socrates asks: Can it be taught? And the answer is contradictory: It could be taught only if it could be possessed like the art of carpentry, if there were wise men like carpenters, etc. But this is not true – poem by Simonides:[1] It is not only difficult but possible to be good – instead of becoming [good]. Hence: the wise men are lacking; instead of σοφοί we get only sophists. On the other hand, virtue could be taught if it were pleasure: for then the «art of measurement» would dispel «ignorance». The presupposition: In the long run (distance), the good and the pleasant will be identical. Plato then needs of course an afterlife. There is not enough «distance», enough length of time in human life.

[*El* Protágoras *de Platón. El gran diálogo de Platón explica : a) que la justicia, la piedad y la habilidad de los ciudadanos, a diferencia de tocar la flauta, pintar y ejercer la medicina, se dan a todos los hombres en cuanto ciudadanos, no en cuanto hombres; b) y que los ciudadanos se instruyen en esto sin maestros. Los sofistas han «monopolizado» tal tipo de «sabiduría» y la enseñan lo mismo que otras artes. Sócrates pregunta: ¿puede enseñarse? Y la respuesta es contradictoria: podría enseñarse si pudiera poseerse lo mismo que la habilidad de la carpintería, si hubiese hombres sabios lo mismo que hay carpinteros, etc. Pero esto no es así. Poesía de Simónides:*[1] *no sólo es difícil, sino incluso imposible ser bueno –en lugar de llegar a serlo. Por tanto: faltan los hombres sabios; en lugar de hombres sabios se nos dan solamente sofistas. Por otra parte, la virtud podría enseñarse si fuera unida al placer, pues entonces el «arte de medir» expulsaría la «ignorancia». El presupuesto: a la larga (hasta muy lejos) el bien y lo agradable serán idénticos. En consecuencia, es natural que Platón necesite una vida después de la muerte. En la vida humana no hay suficiente «distancia», no hay bastante tiempo*.]

Mayo de 1965

[54] *Washington*[A], *mayo de 1965*

Desde mis siete años[1] propiamente he pensado siempre en Dios, pero nunca he reflexionado sobre Dios.

Con frecuencia he deseado no tener que seguir viviendo, pero nunca he planteado la pregunta por el sentido de la vida.

[55]

Nuestra conciencia del tiempo se rige por el número de años que hemos vivido. Cuanto más jóvenes somos, tanto más largo es un año, y también una hora o un día. Cuando tengo cinco años, un año es una quinta parte del tiempo de mi vida; y cuando tengo cincuenta años, un año es una de las cincuenta partes de mi vida. Esto cambia cuando envejecemos y comenzamos a contar ya no desde el nacimiento, sino desde la muerte. Entonces los años imperceptiblemente se hacen de nuevo más largos.

[56] *Mayo de 1965*

(Leyendo a Schopenhauer): en lugar del imperativo categórico: ¿puedes soportar en la imagen lo que estás en vías de hacer?

A Véase el volumen de notas, p. 1061.

Junio de 1965

[57] *Junio*

Sobre la voluntad: todo el problema de la libertad sólo se ha hecho insoluble porque la libertad de elección, entre lo previamente dado, se equipara con la libertad de acción, de hacer algo nuevo, no dado previamente. En el último caso, lo previamente dado ha de conocerse solamente como una circunstancia, como las relaciones bajo las cuales actúo y que incluyo en mis cálculos; precisamente el fin no está dado de antemano y, por tanto, no puede afectarme. En el «liberum arbitrium» no puede hablarse de voluntad. E igualmente no puede hablarse de elección en la originaria libertad de acción. La elección se refiere a los medios, no al fin.

Hablando en concreto de Vietnam, etc.: el fin es la Pax Americana, y la elección de los medios se refiere al armamento convencional o atómico. Puedo hacer que desaparezca el fin porque no me resultan adecuados los medios; pero los medios son siempre necesarios, sólo el fin es libre.

Noviembre de 1965

[58] *Noviembre de 1965*

Con tal que el lenguaje tenga una palabra correspondiente, todo existe para el pensamiento. Aquello para lo que el lenguaje no tiene ninguna palabra, queda fuera del pensamiento. Si intentamos destruir el lenguaje en el análisis, o reducirlo a un lenguaje matemático, hemos destruido inmediatamente los objetos del pensamiento. Si hacemos el intento de no utilizar la palabra Dios, porque Dios «sólo» existe

para el pensamiento (en un sentido amplio), aniquilamos la posibilidad de pensar sobre «Dios». Se ha recortado el pensamiento, no la experiencia.

Todo lo que se experimenta solamente, pero no se habla (¡no tiene que hablarse!), no existe para el pensamiento. Cuando digo «silla», pienso «silla»; sería concebible que yo utilizara sillas, pero no las nombrara. Entonces éstas no serían pensadas. Una infinitud de objetos «reales» experimentados sin duda no se nombra ni se piensa. Una infinitud de objetos «solamente» pensados tiene tan «sólo» una realidad lingüística. Es un error considerar que una realidad lingüísticamente pensada es menos real que un realidad experimentada, pero no pensada. En lo que se refiere al hombre, podría darse más bien lo contrario.

Puesto que las ciencias naturales ya no se expresan lingüísticamente, sus objetos han dejado de ser objetos del pensamiento. Se esfuerzan constantemente por «pensar lo impensable», lo cual sin duda es imposible. Han creado algo «impensable» e intentan accesoriamente captarlo mediante el pensamiento.

Diciembre de 1965

[59] *Diciembre*

No es lo mismo pensar algo que reflexionar sobre algo. Si digo silla, pienso la silla; pero no hace falta que piense o hable sobre la silla. Si hablo (pienso) sobre la silla, pienso juntamente una multitud de otras cosas: funciones, utilidad, propiedades, etc.

Pensar algo, pensar en algo (recordar), reflexionar sobre algo, son modalidades completamente diferentes.

Actuar y pensar tienen en común el lenguaje. Pienso durante el curso de la acción en cuanto hablo.

Enero de 1966

[60] *Enero de 1966*

Todo el que actúa desea que le sigan. La acción también es siempre un ejemplo. El pensamiento y el juicio políticos son ejemplares (Kant) porque la acción es ejemplar. Responsabilidad significa en lo esencial: saber que se pone un ejemplo que otros «seguirán»; en esta forma cambiamos el mundo.

[61]

Lo bueno y lo malo: lo bueno es el hecho de que todo lo que es, aparece, o sea: 1) desde lo oscuro aspira a la luz, desde el fondo oscuro crece hacia arriba, 2) se representa en este proceso, se muestra; y finalmente desaparece de nuevo. Todo lo bueno se mueve en la vertical. Lo malo azota la vertical hacia lo horizontal. Esta tormenta destruye, lo doblega todo e impide el tranquilo movimiento de lo vivo hacia arriba y hacia abajo.

Febrero de 1966

[62] *Febr. 1966*

La «aparición auténtica e inauténtica» de Portmann.[1] Aparece propiamente lo que está dispuesto para hacerse visible, o sea, el fuera, y aparece inauténticamente lo que nosotros hemos de abrir y destruir para hacerlo visible, o sea, lo interior, las entrañas. Todo lo que aparece propiamente: 1) está dispuesto de manera simétrica, 2) es indivi-

dualmente diferente, 3) está coloreado específicamente en modelos. Todo lo que es llevado «impropiamente» a la aparición no es simétrico, es idéntico en el aspecto (las entrañas de un animal o de un hombre no son individualmente diferentes), no tiene modelos o colorido. El caso más llamativo: peces transparentes, en los cuales las vísceras o bien están escondidas en un saco pintado, o bien están dispuestas simétricamente y en muestras coloreadas.

La distinción entre fuera y dentro mira a la visibilidad, al funcionamiento.

Todos nuestros patrones originariamente están referidos a la visibilidad: καλόν; eso obedece al pensamiento de que, todo lo que es, aparece (Aristóteles). Pero la simiente es antes de aparecer. Y mi intención es igualmente antes de aparecer.

Si digo: mi interés me aparece (o, como en Kant, aparece solamente) a mí mismo, he hecho una traslación desde fuera al interior. En mí no aparece absolutamente nada, pues mi ojo interior es solamente una metáfora. Lo que yo encuentro en mí no es otra cosa que el diálogo del pensamiento, pero no algo que tenga cualidades, propiedades, formas, figuras firme e inequívocamente determinables.

El pensamiento es el funcionamiento del interior; él mismo carece por completo de aparición, aunque sin él no hay ninguna aparición. Al pensamiento y al acto de aparición del individuo corresponde el asesoramiento y la puesta en acción de los cuerpos políticos. (?)

El defecto de toda psicología, también y sobre todo de la freudiana, está en creer que el interior, el cual no aparece de por sí, está sometido a los mismos estándares que la aparición misma. Llama la atención que también la psicología saca a la luz lo mismo en todas las cosas.

Así ya Hobbes y Rousseau: por la introspección de ninguna manera establezco cómo «soy» yo, sino cómo son «propiamente» todos los hombres, a saber, siempre lo mismo. Y eso a pesar de que es cosa manifiesta que apenas hay dos hombres tan semejantes que podamos confundirlos.

Lo que constato en verdad es que lo que lleva a los hombres en general a funcionar es igual (un hígado humano, y no un hígado de

cerdo, etc.). La introspección o la psicología da lo general, y la psicología individual es una contradicción en sus propios términos. Si me hundo en la reflexión pura, ya no soy yo.

Dicho de otro modo: el interior, como el lugar del funcionamiento, es por mor de lo exterior, por mor de la aparición, no a la inversa.

Todos sentimos amor, pero una poesía de amor no se parece a otra. Sólo cuando el pensamiento, el funcionamiento del «alma», lleva el amor a la aparición, éste es individual y bello.

[63]

Lo bueno: siempre ambivalente, concepto de función y norma de la acción. Se refiere a lo interior, es decir, a la intención, y no a la aparición. El problema de la hipocresía: parezco distinto de lo que soy. Pero también la semilla o el embrión aparecen en forma distinta de lo que «son», como árbol, como hombre.

Con el mismo derecho con que Portmann distingue entre lo que aparece auténtica e inauténticamente, se podría distinguir entre seres que son auténtica e inauténticamente y decir: lo que aparece «auténticamente» es «inauténtico», y sólo lo que aparece «inauténticamente» (forzado) es auténticamente. (En el psicoanálisis: el complejo de Edipo, que puede asumir diversas coloraciones, es en cuanto eternamente igual; todo lo demás, a saber, su aparición, es irrelevante, constituye un mero síntoma.)

[64]

Lo que en nosotros es aparición representa, entre otras cosas, una «emisión para aparatos receptores» (Portmann), o sea, indica un mundo común. Somos seres «sociales» en cuanto aparecemos.

[65]

En el reino animal hay «modelos encubridores y llamativos». El camuflaje presupone lo llamativo. Yo encubro siempre apariciones solamente.

En el hombre tenemos el fenómeno de la hipocresía (encubrimiento), que ha de distinguirse de la ocultación. La ocultación no encubre, sino que impide la aparición.

[66]

El yo en el interior: el yo de la reflexión es el sí mismo, una reflexión del hombre que aparece, o sea, del hombre mortal, temporal, que envejece y es mutable, etc. Frente a él está el yo de la apercepción, el yo que piensa, que carece de edad y tiempo. (La parábola de Kafka.)[1] Por tanto, llevamos en nosotros algo atemporal, aun cuando eso atemporal es mantenido en la existencia por lo temporal. El aparato de la función es mortal, pero no lo es la actividad del pensamiento, que brota de aquél. Este yo de la apercepción precisamente no aparece nunca y es el fundamento para la suposición de la inmortalidad del alma.

No me refiero aquí a un fenómeno de la conciencia; yo soy consciente de una atemporalidad, lo cual, naturalmente, puede ser una ilusión. Más bien, el yo de la reflexión, cuando reflexiona sobre el yo de la apercepción, ve la atemporalidad desde fuera y dice en cierto modo: «¡Vaya! ¿Cómo se las arregla Vd.?»

[67]

El que actúa no se representa a sí mismo, sino que representa algo. En cuanto representa algo, que él no es, aparece él mismo.

[68]

Si el yo de la apercepción es un compañero del diálogo del pensamiento, ¿quién es el otro? El mismo yo.

[69]

El sí mismo de la reflexión, pero no el yo, tiene una historia, hace una carrera, espera y teme, etc.

Las dificultades del amor a sí mismo en *De Trinitate* de Agustín.[1] De los tres, «amans», «amatum», «amor»[A], el primer y el segundo término coinciden en un uno. De ahí extrae Agustín la consecuencia acertada de que sólo es amado el amor, pero no ve qué tremendo es esto. Está ahí en juego el sentimentalismo del amor a sí mismo: el hecho de embriagarse en sentimientos y no en objetos.

Y en este sentimentalismo descansa nuestra moral entera, incluida la posibilidad del altruismo.

[70]

La posición fundamental de Portmann: no podemos ni con mucho explicarlo todo afirmando que es «una necesidad en el aparato de conservación». Con ello nos pasaría desapercibido todo aquello a lo que no se le puede reconocer semejante necesidad, o le daríamos una interpretación que lo modificaría. El error fundamental de Portmann está en creer que, en la autorrepresentación de todo lo que aparece, «aparece» un interior.

A El que/la que ama, lo amado, el amor.

[71]

Sobre el ama a tu prójimo como a ti mismo. Según Agustín, en el «appetitus» el hombre se ama solamente a sí mismo, en la relación originaria ama solamente el amor. ¿Ama a su prójimo?

[72]

«Imitatio Christi» es lo contrario de «imitatio Dei». Lo último es de hecho «superbia», porque el Dios uno está por encima de todo. Por tanto, «superbia» es solamente la forma cristiana de hybris.

Cuaderno XXV

Febrero de 1966 – septiembre de 1968

Cuaderno XXV

Febrero de 1966

[1] a [4] 635
Notas 1062

De marzo a noviembre de 1966

[5] a [15] 636
Notas 1063

De enero a diciembre de 1967

[16] a [31] 645
Notas 1065

De enero a junio de 1968

[32] a [72] 655
Notas 1069

De julio a agosto de 1968

[73] a [84] 670
Notas 1076

Septiembre de 1968

[85] a [91] 675
Notas 1077

Índice de temas 882

Febrero de 1966

[1] *Febrero de 1966*

Sobre la conciencia: Agustín
«Conscientia nunc magna solitudo ..., in caelo iam non erit eremus.» (Edición Maurina. VII 262 d y e. Sermones.) Véase: «Solitudo necessaria menti nostrae ad videndum Deum» (IV 567 a). [Por tanto, en principio se trata de algo no comprobable.][A] Y: «Summa Christianae perfectionis est solitudine delectari» (I 896 d).[1]

[2]

Sobre Spinoza: para Spinoza no puede haber ningún bien ni mal, porque el hombre para él es uno, actúa tal como corresponde a la necesidad de su naturaleza, está fijado, y también lo está su pensamiento. El pensamiento espinosista no es ningún diálogo interno, de ahí también la forma geométrica.

[3]

El mal: 1) Hybris, «superbia»,[1] ángel caído; 2) perversión de un bien; el mal existe gracias al bien, aunque pervertido; 3) envidia: Caín, Yago, el capitán *Billy Budd*;[2] 4) desatinos: Ricardo III; 5) la mala voluntad

A H. A. añadió en tinta verde la frase entre corchetes.

en Kant:[3] hacer una excepción para sí mismo en favor de la inclinación casual, 6) el resentimiento de Nietzsche, como Ricardo III; la manera de sentir de aquellos a los que les ha ido mal, con inclusión de la envidia.

[4]

Sobre el progreso:
Herzen, citado por Isaiah Berlin, en «Introducción» a Venturi: «Human development is a form of chronological unfairness since late-comers are able to profit by the labours of their predecessors without paying the same price».[1]

«History is fond of her grand children for it offers them the marrow of the bones, which the previous generation had hurt its hands in breaking» (Chernichevski, ibíd.).[2]

Marzo de 1966

[5] *Marzo*

Theory-Praxis can be understood:

a) Thought, concerned with Truth – and truth compels – and Action which is free. Conflict.

b) Theory = calculating with consequences, hypothesis on which I always act insofar as I have a goal. Political theory usually understood in this sense.

c) Knowing and doing: Platonic distinction where doing is execution and hence itself thoughtless. (Military affairs.)

d) Deliberation where thinking is acting but only because it goes on among the many: Exchange of thought.

e) Ideologies: where I derive from certain ideological tenets my course of action by means of logics – I subsume the particular under some allegedly universal rule. For instance, Johnson's World Communism where Vietnam appears as a particular case.

f) Judgment – The beautiful rose does not mean: all roses are beautiful, hence this is a beautiful thing. Or: This is right or wrong. –

ad e) (Ideologies): These are always fictions. True, Stalin or Hitler acted on a fiction, this does not make the opposite non-fiction. The way to oppose the fiction is to insist on reality. Against World Communism – not anti-Communism but destruction of the fiction. In other words: Show that it is not Communism but Criminality – *Verbrecherstaat.*[1]

[*Teoría-praxis puede entenderse como sigue:*

a) El pensamiento se ocupa de la verdad, y la verdad fuerza; en cambio, la acción es libre. Por tanto, hay un conflicto entre las dos.

b) Teoría = calcular las consecuencias; hipótesis de acuerdo con la cual actúo siempre en cuanto tengo un fin. Normalmente la teoría política se entiende en este sentido.

c) Conocimiento y acción: distinción platónica de acuerdo con la cual acción significa ejecutar, administrar; en consecuencia ésta sería ajena al pensamiento. (Asuntos militares.)

d) Reflexión/asesoramiento. Allí pensar es actuar, pero solamente porque el asunto tiene lugar entre los muchos: intercambio de pensamientos.

e) Ideologías: están en juego donde deduzco el curso de la acción por medios de la lógica a partir de ciertos dogmas ideológicos. Subsumo lo particular bajo alguna regla supuestamente universal. Por ejemplo, el comunismo mundial de Johnson [*presidente*], *en medio del cual Vietnam se presenta como un caso particular.*

f) Juicio. La bella rosa no significa: todas las rosas son bellas. No es un juicio que contenga la razón de que esto sea un objeto bello, no es un juicio que actúe en términos de verdadero o falso.

Sobre e) (ideologías): éstas son siempre ficciones. Es cierto que Stalin o Hitler actuaron en base a una ficción; pero eso no hace que lo contrario deje de ser ficticio. Para hacer frente a la ficción no hay más que un camino, a saber, atenerse a la realidad. Contra el comunismo mundial el camino no es el anticomunismo, sino la destrucción de la ficción. Expresado de otro modo: muestra que no se trata de comunismo, sino de criminalidad, de un Estado criminal.][1]

[6]

The basic difference between Socratic and Christian morality: the former based upon the I-think, the latter on the I-will. The answer to a Thou-shalt can only be: I will – I will not. This discovered by Paulus.

To these two «Vermögen» implied in moral acting: to judge (Kant) and to do good (Jesus) as charity (adulteress,[1] etc.).

To these four potentialities must be added «virtue» in the Roman or Greek sense, but this is political.

[*La distinción fundamental entre la moral socrática y la cristiana. La primera se basa en el yo pienso, y la segunda en el yo quiero. La respuesta al tú debes sólo puede ser: yo quiero, yo no quiero. Éste fue el descubrimiento de Pablo.*

En la acción moral estas dos facultades [*pensar y querer*] *implican el juicio (Kant) y el hecho de hacer el bien (Jesús) como caritas (adúltera,*[1] *etc.).*

A estas cuatro posibilidades hay que añadir la «virtud» en el sentido romano o en el griego, pero aquí entramos en el ámbito político.]

[7]

Law:
1) νόμος, 2) lex, 3) commandment, 4) εἱμαρμένη[A]-κόσμος, order, natural law, 5) mutual promises: Mayflower compact.[1]

[Ley:
1) νόμος, 2) lex, 3) mandato, 4) εἱμαρμένη[A]-κόσμος, orden, ley natural, 5) promesas mutuas: el acuerdo de Mayflower.][1]

[8]

«Tomo en consideración a un filósofo en la medida que está en condiciones de aducir un ejemplo.» (Nietzsche I, 298: *Schopenhauer como educador*.)[1]

[9]

Sobre la conciencia: Cicerón, *De officiis*, III, 44:[1]
When one is under oath (i.e., tor something supposedly hidden from all men), he should remember that he has a god as witness: «which according to me is his mind ["sua mens"] than which the god himself has bestowed upon man nothing more divine». Hence: conscience (συνείδησις), originally consciousness, becomes «moral» when the knowing-with(by)-myself turns to things which no one knows except myself. I am my own witness. (Conscience knows nothing of right and wrong.)

It is by no means a faculty to judge or to tell right from wrong. What a confusion. I am my own witness – Kant: das Tribunal.[2]

A [heimarmene], destino, perdición, fatalidad.

[Si alguien se halla bajo juramento (por causa de un asunto que presumiblemente está oculto a todos los hombres) habría de recordar que tiene a Dios por testigo, «que, en mi opinión es su propia mente ("sua mens"), lo más divino que la divinidad misma ha dado al hombre». Por eso la conciencia (συνείδησις), que originariamente significa ser consciente, se hace moral cuando el saber por mí mismo se dirige a cosas que nadie sabe fuera de mí. Yo soy mi propio testigo. (La conciencia no sabe nada de justo e injusto.)

No es de ninguna manera la facultad de juzgar o de distinguir lo justo de lo injusto. ¡Qué confusión! Yo soy mi propio testigo. Kant: el tribunal.][2]

Abril de 1966

[10] *Abril*

Matisse Show in Chicago:[1] The five sculptured heads of Jeannette (1910-1913): the first – her appearance, and then as though layer upon layer were ripped off, one uglier than the former, the last like a monstrosity makes the first look as though our face were nothing but a precarious façade. Plato's naked soul[2] piercing into naked soul. As though our clothes were only to hide the ugliness of the body. The whole of modern psychology. The body-soul problem = appearance versus being. The question: Does the soul appear or is it hidden in the body? Furthermore: Does the soul (hidden being) exist at all without a body any more than the body without a soul? Furthermore: Exterior presupposes interior, but interior also presupposes exterior. My body without a «soul» is a corpse, my «soul» without a body is a fiction. (This the truth in the Christian belief of bodily resurrection.) My soul disappears with my body because there is nothing left for it to appear in, to «display itself».

The Freudian fallacy, and the fallacy of all modern psychology, not only that they pretend to know what they most certainly don't know, not only the nonsense of the «unconscious», but the oldest prejudice: What is hidden, non-visible, is what I am ashamed of, hence what is bad. Since my thought and feelings can't be seen except through bodily display they must be bad.

[*Exposición de Matisse en Chicago:*[1] *las cinco cabezas modeladas de Jeannette (1910-1913): la primera tal como parece, y luego, como si se quitara una capa después de la otra, cada una más fea que la anterior; la última, una especie de deformación, deja aparecer la primera, como si nuestro rostro no fuera más que una fachada precaria. Podríamos pensar en el alma*[2] *desnuda de Platón, como si la obra se grabara en el alma desnuda. Como si nuestros vestidos no tuvieran otra función que la de esconder la fealdad del cuerpo. Ahí está toda la psicología moderna, o el problema alma-cuerpo = aparición frente al ser. Se plantea la pregunta: ¿aparece el alma, o bien está escondida en el cuerpo? Además: ¿existe el alma (ser oculto) sin un cuerpo sólo un poco más que el cuerpo sin un alma? A su vez: lo exterior presupone un interior, pero el interior presupone también el exterior. Mi cuerpo sin un «alma» es un cadáver, y mi «alma» sin un cuerpo es una ficción. (Ésa es la verdad de la fe cristiana en la resurrección del cuerpo.) Mi alma desaparece con mi cuerpo, pues ya no hay nada en lo que ella pueda aparecer, «representarse».*

El razonamiento falso de Freud, y el razonamiento falso de toda la psicología moderna, está no sólo en que presume de saber lo que muy probablemente no sabe, no sólo en el sinsentido del «inconsciente», sino también en el más antiguo prejuicio: lo oculto, lo que no es visible, es aquello de lo que me avergüenzo y, por tanto, aquello que es malo. Puesto que mis pensamientos y sentimientos no pueden verse sino a través de la representación corporal, tienen que ser malos.]

Julio de 1966

[11] *Palenville*[A], *julio del 66*

Todo lo que es, aparece. Lo que no aparece, por ejemplo, Dios, no es [para nosotros][B]. (Heidegger tiene toda la razón de su parte: en una teología no debería aparecer la palabra «ser», pero entonces esa teología ya no sería cristiana. Ya la revelación, y con toda seguridad la encarnación, significa: también Dios aparece y, por tanto, es.)

Lo que vive, no sólo aparece, sino que actualiza además el aparecer, es explícitamente. Y eso porque: 1. entra en la aparición y desaparece nuevamente de ella; 2. se muestra.

Todo esto, expresado en términos esquemáticos, se hace infinitamente complicado por el hecho de que puedo representarme algo que no aparece y nunca puede llevarse a su aparición. Ése es el núcleo de la llamada trascendencia.

Septiembre de 1966

[12] *Sept. 1966*

Ad Lorenz and Ethology:[1]

1) «Human» behavior begins with idiosyncrasy – individual versus mass behavior. Only mass behavior is predictable, individual never is – by definition.

2) Contrary to what is usually assumed it is the «irrational» emotional reaction which is predictable, and not action out of reasoning.

A Véase el volumen de notas, p. 955.
B Los corchetes están en el original.

The very act of reflecting individualizes – *«vereinzelt»* – and leads into unpredictability. Insofar as we act emotio nally we are «programmed». Reason is the miracle. But since it leads into isolation it gives no security. Hence, the attempt to coerce under the dictate of reason – to have company.

[*Sobre Lorenz y la etología:*[1]
1) *La conducta «humana» comienza con la dimensión de la idiosincrasia, con lo individual frente al comportamiento de masas. Sólo la conducta de masas puede predecirse; por definición, lo individual nunca puede predecirse.*

2) *En contra de lo que acostumbra a suponerse, lo que puede predecirse es la reacción «irracional», emocional, y no la acción dirigida por la razón. Ya el mero reflexionar individualiza, aísla, y conduce a lo que no puede predecirse. En cuanto actuamos emocionalmente, estamos «programados». El prodigio es la razón, pero como ella conduce al aislamiento, no da ninguna seguridad. De ahí el intento de coaccionar bajo el dictado de la razón, de tener sociedad a la fuerza.*]

[13] *Basilea*[A], *septiembre de 1966*

Ad Tucker:[1] Marx and Feuerbach turn Hegel upside down: not God revealed and actualized in the process of human history, but man revealed in the notion of God. Not that man is a divine «thought», but God is the thought of man. Hence: Man is authentic Being. But if Being is = everlastingness, then this man can only be the species, the human race, man as a *Gattungswesen*, for only the human race is everlasting. Hence, singular men are as «inferior» with respect to the human race as man was with respect to God.

[*Marx y Feuerbach invierten a Hegel de pies a cabeza. Según ellos, no es Dios el que se revela y temporaliza en el proceso de la historia huma-*

A Véase el volumen de notas, p. 1065.

na, sino que, más bien, en el concepto de Dios se revela el hombre. No es que el hombre sea un «pensamiento» divino, sino que Dios es el pensamiento del hombre. En consecuencia: el hombre es ser auténtico. Pero si el ser es = duración eterna, este hombre sólo puede ser la especie, el género humano, el hombre como ser de la especie, pues sólo el género humano tiene una duración eterna. Por eso los hombres particulares son tan «carentes de valor» en relación con el género humano, como el hombre era carente de valor en relación con Dios.]

Octubre de 1966

[14] *Nueva York, oct. 1966*

Jaspers en diálogo: «Un hombre extraordinario es un hombre ordinario». Dice que desde la juventud pretendió sobre todo «no dárselas de sabio».

Noviembre de 1966

[15] *Chicago*[A]*, nov. 66*

Progreso. En el progreso el hombre se entiende a sí mismo como ejemplar de la especie, sólo el género humano progresa. El género humano es perdurable biológicamente, aunque ahora ya no de manera cíclica, sino rectilínea.

A Véase el volumen de notas, p. 1065.

Enero de 1967

[16]

Nueva York, enero de 1967

Pienso con frecuencia que «interiormente» todos los hombres son iguales, tan aproximadamente idénticos como el interior de sus cuerpos.[1] Sólo eso que impulsa a la aparición, o sea, precisamente lo exterior, se distingue, es único, etc. Sin este impulso a la aparición, ¿podría pensarse que todos los ejemplares de una especie «parecieran» idénticos, o que las diferencias no tuvieran ninguna significación, no ofrecieran ningún punto de apoyo fisiognómico? Es problemática la cuestión de si yo me aparezco a mí mismo, tal como Kant pensaba.[2] Podría pensarse que sólo lo que corresponde idénticamente a todos los ejemplares aparece en el «interior», y que todos los conflictos entre «dentro y fuera» son causados por la voluntad de aparición, que tiene que imponerse precisamente frente a lo idéntico.

Sólo en el pensamiento me «aparezco» a mí mismo, y precisamente allí no estoy interesado en esta «aparición».

Marzo de 1967

[17]

Sobre el hombre en tiempos de oscuridad.[1]
Heidegger como lema: la luz de lo público oscurece todo.[2] Lo piensa en el sentido de lo que se desgasta hablando; esto es verdad para la primera mitad del siglo en cuestión. Lo que sucedió en la esfera pública entenebreció todo lo que propiamente pertenecía a esa esfera. El giro: las cuatro paredes, que están ahí para protegernos de la luz de lo público y sirven ahora para detener las tinieblas. Huimos hacia lo privado.

El «uno» no es un fenómeno público, sino social. Pero es cierto que la sociedad se había puesto en el lugar de lo político.

[18]

Sobre dentro-fuera: Rousseau afirmaba que en sus *Confesiones*[1] se describe por primera vez un hombre como realmente es; y sin duda el autor aspiraba a esto. Pero en realidad Rousseau se describe tal como él se aparece a sí mismo, en uno de los múltiples temples y destemples del interior, y tal como desea verse confirmado en los otros. O sea, Rousseau se describe en una individualidad atada al espacio de aparición.

Frente a esto Agustín había proclamado el lema: «coram Deo», no «coram hominibus».

[19]

El carácter nacional: surge por el hecho de que la nación ha de asumir la responsabilidad por lo que han hecho sus políticos. Se forma una especie de sujeto histórico, que acuña el carácter del pueblo, atribuyéndole las cualidades que se han mostrado en las acciones.

Ejemplo: el comportamiento americano en Suez y Vietnam[1]. Suez se desenmascara posteriormente como hipocresía, cosa que no era antes. Ahora la hipocresía puede convertirse en un componente del carácter del pueblo, pues un balance de ambas formas de comportamiento sólo es posible hipócritamente.

La formación del carácter nacional tiene algo que ver con el hecho de que en la acción imitamos o establecemos siempre ejemplos. Un pueblo puede caer fácilmente en extravíos una vez que se han establecido los falsos ejemplos.

Abril de 1967

[20]

Chicago[A]
Abril de 1967

Montaigne: «If falsehood, like truth, had but one face, we should know better where we are, for we should then take for certain the opposite of what the liar tells us. But the reverse of truth has a thousand shapes and a boundless field».[1]

[21]

El yo pienso no tiene edad.[B]

[22]

Mary [McCarthy]: «A discovery I have made in Vietnam is that those who seek to project an "image" are unaware of how they look. The truth they are revealing has become invisible to them».[1]

A Véase, el volumen de notas, p. 1065.
B Véanse luego los textos nº [57] y nº [68].

Mayo de 1967

[23] *Mayo*

Time Concepts:

1. Cyclical time – antiquity. It swings in itself eternally, and where men stand is of no importance – every point is equally good because related to eternity. Man only articulates the eternity. Time is an image of Eternity, an eternal image (*Timaios*, 37).[1]

Calendar: Olympiads – you simply count how many times such a circular time unit swings. Time is eternal: Nietzsche.

2. Unilinear time: Beginning, Hebrew or Roman. The point where man stands is unique, but his relation always the same: the Beginning is sacred, and man can keep himself on the line only by referring back to the beginning – «religare»[A]. (Different in Judaism.) Revolutions try to remove this point.

3. Hegel: Cyclical time, but the cycle swings only once and [will] come to a standstill when the movement of mankind has completed the circumference. What then happens is really unthinkable. This completion, because the end is the unfolded beginning.[B]

4. Hegel and Heidegger: Time is identical with Man. Without Man, there would only be Time = Eternity = Nothingness.[C] The distinction comes with Man. Time is not eternal.

5. Our everyday time concept, calendar time, absolutely distinguished. The year one, arbitrarily fixed on unilinear time, opens the horizons of an infinite past and an infinite future. No matter where you stand on this line, these horizons open up. From the present, some (past) present is the turning point.

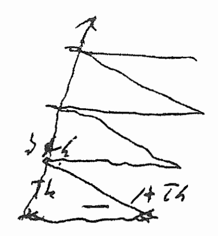
6. This line can be reversed. Instead of <—— • ——>, I can understand it as: ——> • <——, I stand between past and future, both

A Atar de nuevo, ligar, sujetar, véase «religión».
B La última frase fue añadida más tarde.
C Nada («Nothingness») se añadió más tarde.

of which are understood as forces pressing upon me from Infinity. Kafka.[2]

Oder: Benjamin:[3] The past blows me into the future:
——> <–]– – – – – –, while my glance is fixed toward the past.

7. Ad Hegel: However, if you take the dialectical movement in itself and forget about the Absolute at the end of the whole movement, which is equally possible – and focus especially on the higher levels achieved in the synthesis, you get something else:



This goes on ad infinitum.
But the assumption is Progress.[A]

In Hegel however, the process has an end – the Absolute «where knowledge is no longer compelled to go beyond itself»; it is reconciled. (*Introduction to Phenomenology of Spirit*, B 137/8.)[4]

[*Conceptos de tiempo:*

1. Tiempo cíclico: antigüedad. Gira en sí mismo eternamente, y carece de importancia el lugar donde están los hombres. Cada punto es igual de bueno, pues está referido a la eternidad. El hombre sólo articula esta eternidad. El tiempo es una imagen de la Eternidad, una imagen eterna (Timeo, 37).[1]

Calendario: las olimpiadas. Se cuenta simplemente el número de veces que se mueve la unidad circular de tiempo. El tiempo es eterno: Nietzsche.

2. Tiempo unilineal: implica el comienzo, y se da entre los hebreos y los romanos. El punto donde se halla el hombre es singular, pero la relación del hombre con él es siempre la misma: el comienzo es sagra-

A El dibujo ha sido tomado del original manuscrito.

do, y el hombre sólo puede mantenerse en la línea en cuanto se refiere al principio: «religare»[A]*. (No es lo mismo en el judaísmo). Las revoluciones intentan eliminar este punto.*

3. Hegel: tiempo cíclico, pero éste gira sólo una vez y se aquieta cuando la evolución de la humanidad ha terminado el giro. Lo que entonces sucede es realmente impensable. Esta compleción, porque el final es el principio desplegado.[B]

4 . Hegel y Heidegger: el Tiempo es idéntico con el Hombre. Sin el Hombre sólo habría Tiempo = Eternidad = Nada[C]*. La distinción llega con el Hombre. El Tiempo no es eterno.*

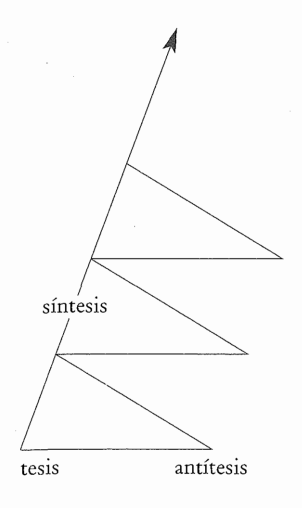
5. Se distingue completamente de eso nuestro concepto cotidiano de tiempo, el tiempo del calendario. El año uno, que está fijado arbitrariamente en la línea temporal, abre los horizontes de un pasado sin fin y de un futuro igualmente infinito. Es indiferente en qué lugar de la línea nos encontremos; dichos horizontes se abren en todo caso. Desde la perspectiva del presente algún presente (pasado) es el punto de giro.

6. A esta línea se le puede dar la vuelta. El esquema temporal, en lugar de <—— • ——> puede entenderse como sigue ——> • <——; estoy entre el pasado y el futuro, entendidos ambos como fuerzas que presionan sobre mí desde la eternidad. Kafka.[2]

O bien Benjamin:[3] *el pasado sopla arrastrándome hacia el futuro: ——> <–]– – – – – –, mientras que mi mirada está dirigida al pasado.*

7. Sobre Hegel: pero si se toma el movimiento dialéctico como tal y se deja de tomar en consideración el absoluto al final de todo el movimiento, cosa que es igualmente posible, y si se dirige la mirada especialmente a los niveles superiores alcanzados en la síntesis, entonces obtenemos algo diferente:

A Atar de nuevo, ligar, sujetar, véase «religión».
B La última frase fue añadida más tarde.
C Nada («Nothingness») se añadió más tarde.



Esto sigue así hasta el infinito.
Pero el presupuesto es el progreso.[A]

No obstante, en Hegel el proceso alcanza un final, el Absoluto, donde el saber «ya no tiene necesidad de ir más allá de sí mismo»; se reconcilia. «Introducción» a la Fenomenología del espíritu, *B 137/8.*)[4]

[24]

Peter Ustinov, *New York Times*, 7/2/67: «For centuries men have been punished for disobedience. At Nuremberg, for the first time, men were punished for obedience. The repercussions of this precedent are only just beginning to be felt».[1]

[25]

[Viaje por Europa e Israel][1]

Zurich	23.7
Friburgo	26-29
Basilea	30 [de julio]-20 de agosto

A El dibujo ha sido tomado del original manuscrito.

Friburgo	17 de agosto
Tel Aviv	20-27
Jerusalén/Belén	22 de agosto
Tulcarem, Sebastiya,	
Nablus, Ramala,	
Jerusalén, Jericó	23 de agosto
Gaza, Rifa (?), kibbutz fronterizo	
Ashdoth	24 de agosto
Génova	26-30 agosto
Nueva York	8 de septiembre

Agosto de 1967

[26] *22 de agosto*

Tel Aviv[A]

Ad time concept:

Man between past and future: 1) I look backward and remember and look forward and expect. 2) Or: Seen from the viewpoint of Time: The past pushes me forward, the future *kommt* auf mich zu and pushes me backward (Kafka).[1]

[*Sobre el concepto de tiempo: el hombre entre pasado y futuro: 1) miro atrás y recuerdo, miro adelante y espero. 2) O bien: visto desde la perspectiva del tiempo: el pasado me empuja hacia delante, el futuro «llega hacia mí» y me empuja hacia atrás (Kafka).*[1]]

A Cf. el texto anterior con los datos de H. A. sobre el viaje a Europa e Israel, así como la información en el volumen de notas, p. 1068.

Octubre de 1967

[27] *Nueva York, oct. de 1967*

Las tres facultades o actividades del espíritu: pensar-querer-juzgar, son independientes del condicionamiento del hombre, es decir, el condicionamiento las limita, pero no brotan de él. Son las tres actividades con las que el hombre responde a su condicionamiento, no las que le corresponden. En este sentido no son espontáneas, aunque no son condicionadas en sentido estricto.[1]

Noviembre de 1967

[28] *Nov.*

«Les grandes passions sont rares comme les chefs-d'œuvre» (Balzac).[1]

[29]

Klopstock: «En medio de una poesía se mueve lo carente de palabras, como los dioses, vistos por pocos, en las batallas de Homero». (Fragmento de diálogo «Sobre la representación», 1779, *Werke*, 1855, vol. 10, p. 199.)[1]

[30]

Kafka, en el *Proceso*: no hace falta que lo tengas por verdadero, basta con que veas que es necesario. A esto replica Kafka: la mentira se

convierte en orden del mundo.[1] En el sentido de la opinión anclada en la tradición que hemos recibido, lo que es necesario es también verdadero. Por tanto, la observación de Kafka da en el rostro de la tradición entera.

Diciembre de 1967

[31] *Diciembre*

The atom bomb: We invented it because we dealt with the devil and were afraid the devil would know how to make it. We used it against an ordinary enemy. We wished to keep it when there were enemies but no devils – and promptly, to justify this, we invented a Devil. The danger now – we become the devil.

The model of all violence.

[La bomba atómica: la inventamos porque estábamos en tratos con el diablo y temíamos que él supiera cómo se produce. La empleamos contra un enemigo corriente. La quisimos conservar cuando aún había enemigos, pero ya no había ningún diablo; y, para justificar esto, inventamos de pronto un diablo. Ahora el peligro es que nos convirtamos en el diablo.

El modelo de toda violencia.]

Enero de 1968

[32]

Enero de 1968

Morir es «ad plures ire»[A] ya no es cierto. ¿Qué significa esto? Los muertos han perdido su majestad frente a los vivos.

[33]

Sobre la conciencia: Scheler (*Formalismo*, p. 334)[1] muestra muy acertadamente que una buena conciencia sólo puede entenderse como «privatio» del mal, que, por tanto, aquí –a diferencia de todos los demás fenómenos– lo «positivo» funciona como privación de lo «negativo». Esto es sorprendente, pues entender el mal como «privatio boni» era obvio para la Edad Media y no sólo para ella.

[34]

Sobre la metáfora.
Kant acerca de las analogías: éstas tienen que dirigirnos siempre que «al entendimiento le falta el hilo de las pruebas infalibles» (*Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*).[1] Por ejemplo: relación de Dios con el mundo en analogía con la relación del hombre respecto de su producto («Reflexiones sobre metafísica», edición de la Academia, XVIII, 554, 6286;[2] o bien *Prolegómenos*, 3ª parte, § 57, p. 233).[3]

«Un conocimiento así es el que se da en base a la analogía, que no significa, por ejemplo ..., una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente dispares» (*Prolegómenos*, § 58, p. 233). Ya en *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, Kant expre-

A «Ir a los muchos», también «ad plures abire».

sa la opinión de que la analogía es «para la filosofía ... un objeto importante de reflexión», a saber, reivindica la reflexión sobre «cómo una concordancia de cosas muy diferentes en un cierto fundamento común de uniformidad puede ser tan amplia y difusa, pero a la vez tan exacta».[4]

El antropomorfismo simbólico, «que de hecho afecta solamente al lenguaje y no al objeto mismo», es exigido por Kant para objetos «fuera de todo conocimiento», en concreto, Dios (*Prolegómenos*, 3ª parte, §57, p. 233, 232).

[35]

Platón es el único que en *De Legibus*, [libro] V, 731 D [sq.] elabora el «ama a tu prójimo como a ti mismo»: Πάντων δὲ μέγιστον κακῶν ἀνθρώποις ... ὡς φίλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει τέ ἐστιν καὶ ὀρθῶς ἔχει τὸ δεῖν εἶναι τοιοῦτον.[1] Todos los ἁμαρτήματα[A] brotan de la ἑαυτοῦ φιλία[B], pues así surge la fe en que hay que venerar siempre τὸ αὑτοῦ πρὸ τοῦ ἀληθοῦς.[C]

La alternativa de Platón: estar forzado o bien por el egoísmo, o bien por lo verdadero. En este sentido se interpreta más tarde la afirmación de que «la verdad hace libre».

[36]

Sobre el libro:[1] ¿qué es la vida del espíritu, si no es contemplativa?[D]

Introducción: filosofía y política, o razón especulativa y entendimiento común.

Pues esta pugna auténtica impide que valoremos rectamente el «pensamiento» en la política.

A [hamartemata], errores (nominativo plural de ἁμάρτημα).
B [heautu philia], amor propio.
C [to hautu pro tu alethus], lo suyo antes que lo verdadero.
D Probablemente, H. A. introdujo esta frase más tarde.

[37]

La tiranía de la razón: la verdad fuerza y hace libre por sí misma. La tiranía de la voluntad: el yo fuerza y promueve una revuelta contra la coacción de lo verdadero, para cambiar lo que es, tal como es y me tiene atado.

[38]

En Heidegger, *Sobre la esencia de la verdad*: «La esencia de la verdad es la libertad».[1] Se inspira en el mito de la caverna de Platón, en el que el hombre, librado de las cadenas, sale de la caverna a lo libre.[2] Pero eso no hace que la verdad sea libre, sino que, a la inversa, la liberación posibilita la verdad.

[39]

Theses on Violence:[1]

1. Violence is never legitimate, but it can be justified. The original justification of violence is power (law as <u>institution</u> of power).

2. Violence is always instrumental, power is essential.

3. All government rests on power and needs violence (force) to keep this power in existence. Disintegration of power is complete when control of violence is lost.

4. Violence can destroy power but not provide a substitute for it. Power can be restrained by law but ultimately can be checked only by power. Power arrests power. Violence destroys power. Power arrests but does not diminish power. Law diminishes power but does not destroy it.

5. Government rests on power = on opinion. Opinion can be manipulated. Violence is no help against manipulation.

[*Tesis sobre la violencia:*[1]

1. La violencia nunca es legítima, pero puede justificarse. La justificación originaria de la violencia es el poder (derecho como institución del poder).

2. La violencia siempre es instrumental, el poder es esencial.

3. Todo dominio descansa en el poder y necesita la fuerza (coacción) para mantener en la existencia a este poder. La disolución del poder es completa cuando se ha perdido el control sobre la violencia.

4. La violencia puede destruir el poder, pero sin crear ninguna sustitución del mismo. La violencia puede suavizase a través del derecho, aunque en definitiva sólo puede limitarse gracias al poder. El poder pone barreras al poder. La violencia destruye el poder. El poder mantiene el poder dentro de sus límites, pero no lo disminuye. El derecho disminuye el poder, pero no lo destruye.

5. El dominio descansa en el poder = opinión. La opinión puede manipularse. La violencia nunca es una ayuda (en la lucha) contra la manipulación.]

[40]

ἦθος: vivienda, costumbre, en Homero todavía significa exclusivamente lugar de estancia, establo; sólo en plural (ἤθεα) se aplica a los animales (en este sentido «hábito» viene de «habitar»). Pero ἦθος se aplica a las costumbres.

Heidegger ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων: «El hombre, en cuanto es hombre, habita en la cercanía de Dios».[1] ¿Por qué para el hombre no es el daimon el lugar de morada?

ἦθος, según Liddell-Scott:[2]

Lugar de estancia de los hombres, en Hesiodo, *Opera*..., 167, 525...

Opuesto a πάθος, Aristóteles, *Rhetorica*, 1356a23

Opuesto a διάνοια, Aristóteles, 1139a1, *Ethica Nicomachea*

βελτίων τῆς πόλεως τὸ ἦθος, Demóstenes, 20, 14

Descripción del carácter: ἦθος ἔχουσιν οἱ λόγοι ἐν ὅσοις δήλη ἡ προαίρεσις, Aristóteles, *Rhetorica*, 1395b14.

[41]

Cuando algo posible se ha hecho real se percibe como necesario, ¿o bien aparece como necesario? En todo caso ello mismo no es necesario. Pero nos fuerza a nosotros, que somos forzados por lo real.

[42]

En Grecia el final de la guerra no era la paz, como opinaba Aristóteles, sino la derrota. De esa manera pereció la Hélade. En Roma el final de la guerra no era sólo la paz, la «pax» como «el acuerdo establecido entre los partidos» (de «pangere», «pactum»), sino además la alianza, el pacto.

«Bellum» de «duellum», lucha a dos, de δήϊος, enemigo, de δαίειν, encender. (μάχη πόλεμος τε δεδήει: Homero, se había encendido la lucha;[1] cf., «bellum conflare»[A].)

[43]

Sobre la cuestión de los negros.

Asimilación de los individuos en todas las demás minorías, sobre la base de una integración del grupo. Lo que ahora experimentamos es una asimilación individual de negros, con éxito hasta el momento, pero sin ningún progreso en la integración del grupo, lo cual se debe tanto al hecho de que estos individuos abandonan el grupo en el momento de la asimilación, como al de que el grupo no puede integrarse. El «Black Power»[B] podría tener un sentido, a saber, el de constituir a los negros como un componente integrante de la sociedad; pero de hecho es solamente la expresión de la impotencia o de la desesperación secreta en torno a la imposibilidad de la inte-

A Atizar una guerra.
B Poder negro.

gración. Eso es muy peligroso, pero sólo para los negros, no para los otros.[I]

Marzo de 1968

[44] *Marzo de 1968*

En el fondo de toda gran virtud y de todo gran vicio radica una pasión, o sea, algo que el hombre soporta (πάθος), sin que pueda jugar con ello a capricho, lo mismo que se puede jugar con la prudencia, o con la bondad, o con otras cualidades.

[45]

Platón, *Politeia*, 604 B-C: οὔτε … τῶν ἀνθρωπίνων ἄξιον ὂν μεγάλης σπουδῆς.[I] Cf. 486 A y *Leyes*[A], 803 B.

[46]

El juicio es la facultad política por excelencia, pues se relaciona siempre con lo particular, si bien, según Kant, se relaciona con ello mirando a un universal previamente dado, a una regla o un concepto.

A En el original: *Laws*.

Abril de 1968

[47] *Abril de 1968*

Todos los juicios estéticos y morales son «subjetivos», es decir, hablando en términos kantianos, ciertamente «están referidos a un objeto», pero en el juicio se muestra «no la determinación del objeto, sino la del sujeto», en concreto, la de su agrado o desagrado.

Dicho de otro modo: el juicio lógico y el de conocimiento, también el juicio determinante, fuerza; en cambio, el juicio estético y el moral están regidos por un me agrada o me desagrada (Primera introducción, Edición de la Academia, p. 223).[1] En estos juicios nos incumbe el mundo en su particularidad. Decimos: queremos vivir en un mundo hecho de ésta o de la otra manera. El incumbirnos, kantianamente hablando, equivale a un ser afectado.

Quien juzga piensa mediante ejemplos, en forma casuística, y sus patrones son ejemplos, modelos. La forma es aquello por lo que aparece un contenido.

Los juicios estéticos y los morales son juicios de gusto. El gusto sólo se puede poner en juego si está excluido todo interés. Si estoy sediento no puedo entregarme a cuestiones del gusto de la bebida. Basta con el agua.

Lo mismo que en todo pensamiento está como base y lo acompaña un tácito yo pienso, que no puede seguir analizándose, de igual manera un tácito me agrada o me desagrada acompaña a toda experiencia, pues lo experimentado aparece. Naturalmente, también los pensamientos pueden agradarme o desagradarme; incluso frente a la verdad tengo todavía la posibilidad de decir: no me gusta. En la medida que tiene un sentido hablar de libertad interna, ésta se da en esta facultad de juzgar, es decir, en el gusto.

Para el juicio se requiere la imaginación, pues sin ella no se daría ninguna alternativa. La imaginación representa lo que precisamente no está dado, a saber, ejemplos y modelos. Sin imaginación, el juicio es ciego; sin juicio, la imaginación está vacía.

[48]

Sobre la metáfora: Aristóteles, *Περὶ ποιητικῆς*, 1459a5-8: πολὺ δὲ μέγιστον τὸ μεταφορικὸν εἶναι. μόνον γὰρ τοῦτο οὔτε παρ' ἄλλου ἔστι λαβεῖν εὐφυίας τε σημεῖόν ἐστιν. τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστιν. Lo incomparablemente más grande es lo metafórico. Pues sólo esto es algo que no podemos tomar de ninguna otra cosa, y constituye un signo de dotación natural, pues encontrar buenas metáforas es ser capaz de ver las semejanzas.[1]

[49]

Sobre la «Human Condition»: la condición de la acción es la natalidad, la condición del pensamiento es la mortalidad. El pensamiento, referido a la vida, diseña las condiciones bajo las cuales prefiero la vida a la muerte.

[50]

Kant, Reflexión sobre el juicio, 1820: «Las cosas bellas muestran que el hombre encaja en el mundo ...».[1]

[51]

Symbol: σύμβολον: each of two halves of a piece by which to identify two contracting parties. Von συμβάλλειν – zusammentreffen, passen.

[*Símbolo: σύμβολον: cada una de las dos mitades de una pieza con cuya ayuda pueden identificarse dos socios de un contrato. Ese sustantivo procede de συμβάλλειν: encontrarse, encajar.*]

[52]

El gusto es la facultad por la que nos adecuamos al mundo y elegimos en él lo que nos pertenece y lo que no: cosas, hombres, acciones. Kant tenía razón al afirmar que gusto y juicio son lo mismo.

[53]

Sobre los conceptos: hay que distinguir entre el esquema, por ejemplo, el perro en general, que no está dado en la percepción, pero se refiere inmediatamente a lo perceptible, y el concepto, por ejemplo, la justicia, que se refiere a lo no perceptible. Ambos son invisibles, pero el esquema pertenece todavía a lo sensible, mientras que el concepto pertenece a lo «suprasensible».

[54]

Love thy neighbor as thyself – self-referential, i.e., presupposing that «self-regarding» self-love needs no command, is given by nature. Still: quite doubtful whether there is such a thing as self-love, whether it is possible to love oneself as one loves another. I take my self for granted, which means I don't have any feelings toward it.

What is meant is of course: Don't do unto others what you don't want to be done to yourself. It is an appeal to the imagination: Imagine before doing to others that your doing would be done by others to yourself. Id est: Objectify – look at it from the outside with reference to you.

One could also say, perhaps with greater justification: before doing imagine how it will look to you after you've done it.

[*Ama al prójimo como a ti mismo. Este precepto implica una referencia de cada uno a sí mismo, y presupone que el amor a sí mismo, por el que cada uno «se estima», está dado por naturaleza. Y, sin embar-*

go, es de todo punto dudoso si se da algo así como un amor a sí mismo, si es posible amarse a sí mismo como se ama a otro. Mi mismidad es cosa obvia para mí, lo cual significa que no tengo ningún sentimiento frente a ella.

Lo significado con dicho precepto es, evidentemente, que no has de hacer a otro lo que no quieres que se te haga a ti. Es una apelación a la imaginación: antes de infligir algo a otro, imagínate que otro te inflige eso mismo a ti. Es decir: objetívate, míralo desde fuera como referido a ti mismo.

Podría decirse también, y quizá con mejor fundamento: antes de que hagas algo, imagínate cómo se presentará eso para ti una vez que lo hayas hecho.]

Mayo de 1968

[55] *Mayo de 1968*

El desprecio de lo puramente humano es homérico por completo: *Ilíada*, 21, 462 y 17, 443 ss.[1] En cambio, esa obra muestra gran cercanía entre unos dioses y unos hombres que pertenecen al mismo género. En efecto, la *Ilíada* está llena de hombres que han sido engendrados por los dioses, o bien, como en el caso de Aquiles, que han nacido de una madre divina. Y el desenlace melancólico es allí: la fama entre dioses y hombres. (Héctor, *Ilíada*, 22, 291 ss.)[2] Pues ¿qué son los dioses sin los hombres? Todas las acciones de los dioses están referidas a los hombres. Esta singular cercanía entre lo divino y lo humano [es] el presupuesto de los «asuntos divinos» que aborda Platón. El pensamiento ocupa aquí con plena validez el lugar de la acción.

[56]

A toda «filosofía política» debe preceder una comprensión de la relación entre filosofía y política. Podría ser que la «filosofía política» fuera una contradictio in adjecto.

[57]

Platón pregunta en el *Sofista* (253e ss.) cuál es la región (τόπος) en la que el filósofo tiene su patria. Esta pregunta tiene que desarrollarse de nuevo, en contraposición al βίος θεωρητικός.

Cuando el yo pienso, carente de edad, vuelve de su τόπος en el mundo, se desea la muerte.[1]

[58]

Sobre Portmann y el impulso a la aparición, que es propio de todo viviente:[1] la forma humana de aparecer es el habla, el hecho de destapar lo que está escondido dentro.

[59]

Sobre el *Teeteto* [de Platón][1] y los τόποι: el tema es διαλέγεσθαι, el arte de la obstetricia. El niño que da a luz es el silogismo, que sale necesariamente de las «premisas», de la opinión que se tiene.[2] Se requiere el διαλέγεσθαι para sacar a la luz las consecuencias de la opinión. Puesto que las consecuencias son necesarias, o sea, están prediseñadas en la opinión, διαλέγεσθαι es también lo opuesto a πείθειν[A]. El διαλέγεσθαι como pregunta y respuesta fuerza. Pero eso no es lo mismo que la verdad. Propiamente de ahí sólo puede salir en cada caso

A [peithein], persuadir.

la destrucción de una opinión. Y la conclusión última de la sabiduría es: sé que no sé nada.

El silogismo «apodíctico» en Aristóteles es mediador de la verdad, pero lo es en cuanto parte de premisas axiomáticas verdaderas; la verdad ya está ahí antes de que comience el proceso de pensamiento.

Por tanto, la verdad no es el resultado del pensamiento, sino su comienzo. Ningún argumento logra la verdad. El argumento en todo caso sigue la verdad.

O bien: Διαλέγεσθαι es también una forma del πείθειν. Sólo comienza cuando me doy cuenta de la presencia o posible presencia de otros. Por tanto: el amigo no es un ἄλλος αὐτός[A],[3] sino que el sí mismo es también una especie de amigo: αὐτός φίλος ἄλλος.

[60]

Sobre el agrado desinteresado: precisamente en el ámbito del juicio reflexionante, con su agrada o no agrada, me libero de todos los «intereses» propios.[1]

Junio de 1968

[61]

Junio de 1968

Hay dos clases completamente distintas de violencia: una es puramente instrumental y se extingue cuando hemos conseguido el fin; y otra es la actividad en la que me confirmo a mí mismo: yo soy. Esta actividad tiene que repetirse una y otra vez. Pero también la primera es ilimitada, por cuanto la violencia provoca la violencia.

A [allos autos], otro sí mismo.

[62]

Nisbet, *Commentary*: el defecto fundamental de toda obsesión por el futuro radica en creer que cualquier sociedad que muere contiene el germen del futuro; ése es el absurdo de todas las metáforas orgánicas.[1]

[63]

Los diversos puntos de referencia:

1) El mundo es eterno, los hombres son mortales, el género humano es inmortal como especie (Antigüedad).

2) El mundo es mortal, el hombre en cuanto individuo es inmortal, el género humano como especie es mortal (Cristianismo).

3) El mundo es potencialmente inmortal, el hombre es mortal, la especie es inmortal (Modernidad).

4) En 1) el acento recae sobre el mundo, en 2) el acento está puesto en el individuo, y en 3) lo acentuado es la especie (Hegel-Marx).

El hombre, singular, en el siglo XIX se convierte en «ser de la especie».

Fichte: la especie es «lo único que existe verdaderamente», *Werke*, ed. Medicus, IV, 420.[1]

[64]

Holbach, citado en Marx, *Sagrada familia*: «De tous les êtres le plus nécessaire à l'homme c'est l'homme».[1]

[65]

Sobre la violencia: de todas las facultades humanas sólo la voluntad es violenta. Y es más violenta cuando se le oponen hombres, que cuan-

do es la naturaleza la que le pone obstáculos. Con la naturaleza es posible arreglarse, con el hombre no. (?)

[66]

El auténtico rasgo utópico en Marx no es la sociedad sin clases, sino el concepto de una historia que alberga en sí el futuro. Por tanto, asume el concepto orgánico de historia, en el que la sociedad siempre contiene ya en su seno los gérmenes de lo venidero, lo mismo que los hombres presentes contienen en su seno a los hombres futuros, o de la misma manera que el hombre lleva en sí su muerte y su descendencia.

[67]

Las facultades mentales reflexivas, tales como pensar y querer: cuando el pensamiento vuelve o se dobla sobre sí mismo, piensa el pensamiento. Y cuando la voluntad vuelve sobre sí, se quiere a sí misma. La voluntad no se «determina» a sí misma (Duns Escoto).[1] La voluntad se quiere. Y esto es un absurdo.

[68]

El yo que piensa sin edad: no hay ningún tiempo que afecte a la experiencia del pensamiento.

[69]

La especie humana como portadora de sentido aparece con claridad (¿por primera vez?) en Kant, concretamente en «Idea de una historia universal».[1] Detrás de la filosofía de la historia se esconde el hecho de que, en lugar del hombre de la filosofía, se pone la especie humana.

[70]

La confusión en la determinación de lo que propiamente es juzgar. Propiamente no son juicios las siguientes proposiciones: «esto es una mesa»; «la mesa es verde». No se requiere ninguna «fuerza» para expresarlas. Sólo comienzo a juzgar cuando digo: «la mesa es bella»; o también cuando digo: «la mesa es útil».

[71]

Blondel (according to Lawler): «the strange contradiction between thought and death».[1]

[72]

Aristóteles, filosofía:[1]
Filosofía: ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας[A] (993b20 [*Metaf.* I]); ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχει (*Ét. Nic.*, 1177a25). Ética = ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία (*Ét. Nic.*, 1181b15).

πότερον χρὴ φιλοσοφεῖν ἢ μή (*Frag.* 50, 1484a8, 18). Por tanto, [también]: *Frag.* 79, 1489b16.

A [episteme tes aletheias], ciencia de la verdad.

Julio de 1968

[73]

Julio del 68
Palenville[A]

Sobre el pensamiento:

1) El diálogo silencioso indica pluralidad, pero el modelo [es] el diálogo con otro. Sólo porque puedo hablar con otros, puedo también hablar conmigo mismo, es decir, pensar. Por tanto, Aristóteles no tiene razón, pues: no es que el amigo sea «otro sí mismo», sino que el sí mismo es otro amigo.

2) Los caracteres temporales del pensamiento: el presente y lo que es siempre presente, a saber, el yo carente de edad; el recuerdo del pasado, la re-presentación, o la capacidad de hacer presente lo que está ausente; pensar anticipativamente en el futuro. Aquí está el pensamiento específicamente activo. Para las tres formas tiene validez el diálogo silencioso.

3) Sólo porque hay pensamiento, porque existe el hombre que piensa, se dan las tres dimensiones del tiempo. No es el hombre en cuanto «animal», sino en cuanto pensante el que irrumpe en el presente no articulado y se expone como el lugar donde entrechocan el futuro y el pasado, que sin el pensante se disolverían y nivelarían. En cuanto él se establece familiarmente en el lugar del choque, en la grieta que allí surge, y se para fuera del «tiempo», es decir, fuera del tiempo biológico que le es inherente, el pasado y el futuro se separan del presente.

[74]

Release from pain is pleasure, even the most intense one there is. Release from pleasure is by no means pain, let alone the most intense one. What does this signify?

A Véase en el volumen de notas la p. 955.

[Estar liberado del dolor es un placer, es incluso el más intenso que existe. Estar liberado del placer de ninguna manera es un dolor y, desde luego, no es el más intenso. ¿Qué significa esto?]

[75]

The opposite of violence is not non-violence but power. The opposite of a chair is not no-chair but - [A]

[Lo contrario de la violencia no es la no-violencia, sino el poder. Lo contrario de una silla no es una no-silla, sino[A]*...]*

[76]

Tan pronto como pensamos, hablamos; pero de ninguna manera pensamos siempre que hablamos. Esto sería incluso imposible.

[77]

Sobre el lenguaje en Humboldt:[1] el sonido es la encarnación del pensamiento, la entrada del mismo en el reino sensible; el pensamiento se articula en el lenguaje. El hecho de que no sea posible pensar sin hablar muestra en qué medida todo empuja hacia la aparición. El interior, que es invisible, empuja hacia la aparición y aparece en tonos. Pero en el tono no sólo aparece a otros, sino que también se aparece a sí mismo.

Podría decirse que el lenguaje tiene una doble función: hacer que aparezca lo interior y que aparezca de forma articulada, no a manera de una simple expresión, como en el grito; y hacer que lo exteriormente visible se transforme en algo invisible, interior (Rilke), que «el mundo se transforme en lenguaje».[2]

A El texto se interrumpe aquí.

El hombre es entendido como «una sonora criatura terrestre» (Humboldt).[3]

La dificultad real de toda filosofía del lenguaje: 1) que yo hablando trato del lenguaje, 2) que en un determinado lenguaje hablo del lenguaje en general.

Esto no es lo mismo que si yo, pensando, reflexiono sobre el pensamiento, pues en este caso se interpone además el lenguaje. Sólo en la filosofía del lenguaje, que tiene que servirse del lenguaje, falta toda distancia entre el pensamiento y su objeto. Allí no hay nada que se interponga, por lo menos no se interpone cuando me veo obligado a hablar.

Dicho de otro modo: en el pensamiento existe todavía el apoyo del lenguaje; en el pensamiento sobre el lenguaje no existe ningún apoyo.

El lenguaje, «el órgano configurador del pensamiento»: ¿es el lenguaje el órgano del pensamiento, lo mismo que la boca es el órgano del habla o el ojo el órgano de la visión?

O bien: ¿es el lenguaje el órgano a través del cual aparece lo invisible?

[78]

Sobre Hegel, Introducción a la historia de la filosofía:
Todo lo que aparece, es; pero eso no significa que todo lo que es aparezca, ni que ser y aparición coincidan, ni que la aparición y la significación sean lo mismo, o que en la aparición esté dada ya juntamente la significación. Sólo en el pensamiento coincide todo. Por eso dice Hegel: «El pensamiento ... es lo propio para sí mismo» (57).[1]

Agosto de 1968

[79] *Agosto/Palenville*[A].

The divine barrenness of Socrates:
To think without results. He discovered the distinction between thinking as an everlasting activity and all other mental, cognitive processes.

The question is of course: What is the relation of this thinking to truth?[1]

[*La esterilidad divina de Sócrates:*

Pensar sin resultados. Él descubrió la diferencia entre pensar como una actividad constante y todos los demás procesos mentales, cognoscitivos.

Naturalmente, la pregunta es: ¿cómo se relaciona este pensamiento con la verdad?][1]

[80]

The opposite of A is not non-A but B. B insofar as it is determined by Otherness contains also non-A, i.e., its «negation». But this is not its main characteristic. If one wants a strictly monistic philosophy, B must be defined as non-A to preserve the One as principle.

Cf. Hegel, *Filosofía de la historia*, 118: que «las determinaciones opuestas están en uno».[1]

[*Lo contrario de A no es no-A, sino B. B, en cuanto está determinado por una alteridad, contiene también no-A, es decir, su negación. Pero no es ésta su nota principal. Si deseamos una filosofía estrictamente monista, B ha de definirse como no-A para mantener el uno como principio.*]

A Véase en el volumen de notas la p. 955.

[81]

La reconciliación en Hegel ciertamente es reconciliación del «pensamiento» con la realidad, pero de tal manera que el pensamiento se encuentra a sí mismo en la realidad. No es reconciliación con lo «extraño», es decir, con lo no conseguido, no anticipable, sino el hecho de encontrar el sí mismo en otro medio. Lo real se disuelve de hecho en lo pensable. Por todas partes me encuentro a mí mismo.

[82]

En los diálogos socráticos hay una primacía de la pregunta sobre la respuesta. Sócrates, que aparece como superior, pregunta; pero lo decisivo es que Sócrates no tiene respuestas. De estas preguntas asciende el pensamiento como actividad, como una actividad que carece de resultado, como salir de paseo. «A performing art, not a creative art»[A]. La conexión con la vida es la siguiente: el «resultado» de la vida es la muerte; aquélla no tiene ningún resultado. «The end of life and the end for which it could be a means don't coincide. And this coincidence is the criterion of all creative activities.»[B] Vivir-trabajar-pensar se pertenecen mutuamente. En el nivel inferior del ser vivo como actividad está el trabajar y en el nivel superior está el pensar.

El pensamiento socrático nunca pregunta por las razones, no pregunta: ¿por qué?, sino: ¿qué es justicia, devoción, saber, etc.? Sólo al porqué hay respuestas. Todo lo que es digno de preguntarse, es digno de pensarse y a la inversa.

A «Un arte representativo, no un arte creativo.» Las comillas se deben a las editoras.

B «El final de la vida y el fin para el que ésta podría ser un medio no coinciden; pero, en verdad, esta coincidencia es el criterio para todas las actividades creadoras.» Las comillas se deben a las editoras.

[83]

Si digo: pensar es un diálogo silencioso entre yo y yo, en lugar de decir: hablar es una expresión del pensamiento; podría decir igualmente: el sí mismo es otro (también un) amigo, en lugar de φίλος αὑτὸς ἄλλος[A]. (El sí mismo aparece en el lugar del amigo, no a la inversa.) Pero de ahí se sigue: el criterio de toda conducta no es la relación con el sí mismo, sino la relación con el otro.

[84]

Cosa en sí: la base de experiencia es el hecho de que tengo un interior, que también aparece, pero no es la aparición misma. Por ejemplo, mi ira aparece, se hace visible a otros en las arrugas provocadas, pero éstas son algo externo para mí, no para los otros. Las arrugas no son la ira. Pongo la frente tersa y la ira permanece.

Septiembre de 1968

[85] *Basilea*[B], *septiembre de 1968*

La esterilidad por principio del pensamiento hegeliano y del marxista: el pensamiento se entiende como un hacerse consciente, lo cual significa que no es un pensamiento libre sobre algo, sino que es solamente la reflexión, el reflejo de la conciencia en la realidad.

A Cf. los textos nº [59] y [73] de este cuaderno.
B Véase en el volumen de notas la p. 1077.

Basel, September 68

Die grundsätzliche Schwäche der Umstellung marx'schen Denkens: das Denken ist als Bewusstwerden verstanden, was ja bereits heisst, dass es nicht ein freies Denken über etwas ist, sondern nur die Reflektion, der Reflex des Bewusstseins auf die Wirklichkeit.

Clausewitz, Vom Kriege, 1. Kap.: „Der Krieg ist also ein Akt der Gewalt, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen."

Jaspers beim Abschied: „Nun fährst Du ab und lässt mich in einer grossen Verwirrung zurück."

[86]

Clausewitz, *Sobre la guerra*, cap. 1: «La guerra es, pues, un acto de violencia para forzar al adversario al cumplimiento de nuestra voluntad».

[87]

Jaspers en su despedida: «Ahora te vas y me dejas en una gran confusión».[1]

[88]

Munich-Piper, Radio de Baviera, Paeschke – *Merkur*.[1]
Friburgo-Heidegger: 12. 9. 68.[2]
Fotos-Afrodita-Vita activa.[3]

[89]

Violencia-abstracta: uno contra todos.
Poder-abstracto: todos contra uno.

[90]

Nueva York, Palenville, 14. 9. 68[1]

[91]

El pensar de Heidegger es un agradecer[A]. Esto es exacto si utilizamos un guión y decimos: continuar el pensar-pensando que somos. Él podría decir: todo otro pensar va contra la línea, aparta del ser.

A Juego de palabras entre «Denken» (pensar) y «Danken» (agradecer).

Cuaderno XXVI

Noviembre de 1968 – noviembre de 1969

Cuaderno XXVI

De noviembre a diciembre de 1968

[1] a [4]	681
Notas	1078

De enero a abril de 1969

[5] a [13]	686
Notas	1079

De mayo a agosto de 1969

[14] a [30]	692
Notas	1080

De septiembre a noviembre de 1969

[31] a [71]	708
Notas	1085

Índice de temas 886

Noviembre de 1968

[1] *Nueva York*
Noviembre de 1968

Sobre el volumen II de *La condición humana*:[1] todo lo vivo impulsa hacia la aparición (véase Portmann).[2] Toda actividad se manifiesta, pero no se manifiesta el diálogo silencioso del pensamiento, ni el querer, ni el juzgar. Estas tres actividades existen sin aparecer necesariamente.

«El ser se manifiesta como el pensamiento» (Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 48).[3] ¿Y cómo se manifiesta el pensamiento?[A]

[2] *9. 11*

Hoy por la noche he soñado con Kurt Blumenfeld,[1] creo que por primera vez en la vida. En sueños lo encontré inesperadamente en un hermoso puente del bosque. Se quitó el puro de la boca para besarme. Le dije: «¿Eres tú realmente? No puedo permitir que me bese un hombre extraño». Pero lo dije riendo. En sueños no sabía que está muerto. Me desperté riendo, por la alegría que me producía el inesperado reencuentro.

A Este último párrafo fue introducido más tarde.

Diciembre de 1968

[3] *Diciembre del 68*

The crisis of the University: Start course «Philosophy and Politics»[1] [with]:

1. Rebellion of students against curriculum in the Humanities.
2. Rebellion against University as an institution.
3. Rebellion against the society of which the University is a part.

Two and three interconnected because university or the social and natural sciences have left the ivory tower, have become acting, are changing the world. Students' demands to have instruction in civil warfare is the answer to the social sciences' «manipulation», the social engineering.

Main point: both natural and social sciences are «engineering sciences», the goal is not knowledge, but knowledge that is applicable.

The manifold involvement of Academe in strictly political business: Chomsky in *New York Review of Books.*[2]

The goal of the sciences is political. The university has been politicized – in the service of the government. Hence, the rebellion of the students: to politicize it against the government.

The answer of the university: not depolitization but «harmless» services – community.

The question: Should the University serve? Separation of professional schools. Political Science department: Training of civil servants or scholarship? This question precedes the question of pro or against government. The students are a product of the social sciences; they only have a different goal.

The Humanities remain: They are inapplicable, hence – according to the students and the scientists: irrelevant.

a) The past has become irrelevant. Tradition – past no longer *tradierbar, nur zitierbar* (Benjamin).[3] The past no longer the majority in Kant's *Geisterreich*.

b) Thought-things: Assumption is permanence. No permanence in a consumer society. It is precisely permanence that is challenged.

c) Lack of relevance especially serious because as scholarly enterprises the Humanities no longer exist. The phony efforts trying to hide this. (Wilson in *New York Review of Books*.[4] These «sciences» have limits, their subject can be exhausted. All the texts are there today, the philologists only interpret them. But interpretation is not «scientific»; it is an art or a skill.

4. Universities [as] institutions of mass society. The great number of jobs is available because of the growing number of students. This means that the student-teacher community of knowledge and truth has ceased to exist. People are hired not because they are capable of adding to knowledge but because they are needed as teachers. The «research» is hypocrisy, superfluous, and utterly irrelevant to knowledge and job alike. The masses of papers suffocate scholarship and originality. The «publish or perish» device was first only comical and vulgar; today it is a clear danger to all serious effort.

[La crisis de la Universidad: comenzar el curso «Filosofía y política»[1] con:

1. La rebelión de los estudiantes contra el curriculum en Humanidades.

2. La rebelión contra la universidad como institución.

3. La rebelión contra la sociedad, de la cual forma parte la universidad.

Los puntos dos y tres se relacionan entre sí, porque la universidad y las ciencias naturales y sociales han abandonado la torre de marfil y han comenzado a actuar; ahora están en vías de cambiar el mundo. La exigencia de los estudiantes de recibir instrucción en la lucha civil es la respuesta a la «manipulación» de las ciencias sociales, la ingeniería social.

El punto principal se cifra en que las ciencias naturales y las sociales son «tecnologías»; su fin no es el saber sin más, sino un saber que sea aplicable.

La variada participación de las instituciones académicas en asuntos meramente políticos, por ejemplo: Chomsky en New York Review of Books.[2]

El fin de las ciencias es político. La universidad se ha politizado, en servicio del gobierno. De ahí la rebelión de los estudiantes: para politizarla *contra* *el gobierno.*

La respuesta de la universidad: no la despolitización, sino la prestación de servicios «sin peligro» (para la) comunidad.

La pregunta: ¿debe servir la universidad? Separación con respecto a las escuelas profesionales. Facultad de ciencias políticas: ¿hay que preparar para el servicio público u ofrecer conocimiento? Esta pregunta precede a la cuestión del estar en pro y en contra del gobierno. Los estudiantes son un producto de las ciencias sociales; ellos simplemente tienen otra meta.

Quedan las ciencias humanas: no son aplicables y entonces, según los estudiantes y los científicos, son irrelevantes.

a) El pasado se ha vuelto irrelevante. La tradición, el pasado, ya no puede «transmitirse», sólo puede citarse (Benjamin).[3] *El pasado ya no tiene la mayoría en el reino de los espíritus de Kant.*

b) Cosas pensadas: la duración es un presupuesto. En una sociedad de consumo (no hay) duración. Es la permanencia, precisamente, la que está siendo desafiada.

c) La falta de importancia ha de tomarse especialmente en serio, pues las Humanidades no existen ya como un saber erudito. Son estúpidos los esfuerzos que intentan ocultarlo. (Wilson en New York Review of Books.)[4] *Estas «ciencias» tienen límites, su objeto podría estar agotado. Hoy están disponibles todos los textos, los filólogos se reducen a interpretarlos. Pero la interpretación no es «científica»; es un arte o una habilidad.*

4 . Las universidades [como] *instituciones de la sociedad de masas. El abundante número de plazas se da a causa del creciente número de estudiantes. Esto significa que ha dejado de existir la comunidad de estudiantes y profesores basada en el saber y la verdad. Se contrata a los candidatos no porque sean capaces de promover el saber, sino*

porque se les necesita como profesores. La «investigación» es hipocresía, es superflua y completamente irrelevante tanto para el saber como para el trabajo. La masa de papeles ahoga la erudición y la originalidad. Al principio el lema «publica o perece» era sólo cómico y ordinario; hoy es un claro peligro para cualquier esfuerzo serio.]

[4]

Ad Parekh, «The Nature of Political Philosophy» in Oakeshott-Festschrift:[1]
p. 192: Feeling destroys the space between subject and object, whereas reason creates the in-between as relatedness. Even hatred is close to its object. Only repugnance (*Ekel*) flees the distasteful object. Feeling is not «intentional».

An excess of reason is indifference: the created space makes an unbridgeable distance; the relation breaks off. An excess of feeling is destructiveness; together with the in-between, the object is being destroyed, even and particularly the loved «object».

Representation – see Parekh, p. 201: When I have present what is absent, I see this «representation», or rather the thing presents itself to my mind out of «context», I concentrate on it. Hence opinions, interests etc. are indeed «articulated and defined only in the course of being represented», i.e., when their very presence in the rich texture of full reality does not interfere.

Not to forget: Rousseau against representative government because the will cannot be represented.

[*Sobre Parekh, «La naturaleza de la filosofía política», en el escrito de homenaje a Oakeshott:*[1]
*p. 192: el sentimiento destruye el espacio entre sujeto y objeto, mientras que la razón constituye el entre como un estar referido. Incluso el odio está cerca de su objeto. Sólo la repugnancia (*Ekel*) huye del objeto desagradable. El sentimiento no es «intencional».*

Un exceso de razón conduce a la indiferencia: el espacio social establece una distancia insuperable; la relación se interrumpe. Un exceso de sentimiento produce la destrucción; junto con el entre se destruye el objeto, incluso y especialmente el «objeto» amado.

Representación, véase Parekh, p. 201: si tengo presente lo que está ausente, veo esta «representación», o, mejor dicho, el objeto se muestra a mi conciencia fuera de un «contexto», me concentro en él. De ahí que las opiniones, los intereses, etc., de hecho «queden articulados y determinados solamente cuando son representados», es decir, cuando su respectivo presente no estorba en el rico tejido de la realidad como un conjunto.

No hemos de olvidar que Rousseau se pronuncia contra la forma representativa de gobierno porque la voluntad no puede ser representada.]

Enero de 1969

[5] *11-20 de enero de 1969. Yucatán*[1]

11. Mérida evening (arrival two dollars).[A]
12. Mérida
13. Chichén Itzá e Izamal
14. Mérida, museo, etc.
15. Uxmal y Kabah
16. Mérida
17. Progreso y Dzibil-Chaltun
18. Uxmal
19. Mérida, parque zoológico y plaza
20. Nueva York

A Mérida, por la tarde (dos dólares llegada).

Febrero de 1969

[6] *Febrero 69.*

26 de febrero: muere Jaspers.[1]
28. Basilea
3 de marzo: funerales
4. honras fúnebres
5. inhumación
Friburgo[2]
6. París, Mary[3]
7-8. Niza, Annchen[4]
9. Nueva York

[7] *Febrero*

Political truth: relates to events and facts: What we cannot change. Except by lying and losing reality. Philosophical truth: relates to what cannot be other than it is. The object of political truth always could have been otherwise.

[*Verdad política: se refiere a sucesos y hechos: lo que nosotros no podemos cambiar, de no ser mediante mentiras y una pérdida de la realidad. La verdad filosófica se refiere a lo que no puede ser distintamente de como es. El objeto de la verdad política siempre habría podido ser de otra manera.*]

[8]

Pensar: φιλοσοφεῖν: Herodoto, Sócrates
νοεῖν: organ for the invisible[A]
Parménides: νοῦς
διαλέγεσθαι: ἐγὼ ἐμαυτῷ[B]
Verificar: Píndaro, Nietzsche, Spinoza.
θεωρεῖν: ἄνευ λόγου, es de tipo contemplativo.

[9]

Las antiguas metáforas no se sostienen. Por ejemplo, ¿por qué lo invisible habría de estar localizado en el cielo?

Remembrance renders the visible invisible, but[C], interiorizado, no ve lo invisible en lo visible.

a) Fruta: I order fruits, my category, related to man[D].

b) Being[E]: ?

[10]

«Extrêmes se touchent»[F]

Todos contra uno (poder) se convierte en el sueño de uno contra todos (violencia).

A Órgano para lo invisible.
B [ego emauto], yo conmigo mismo.
C El recuerdo hace invisible lo visible, pero ...
D Yo pido fruta, mi categoría, referida al hombre.
E Ser.
F Los extremos se tocan.

[11]

Valéry: «Tantôt je pense et tantôt je suis»[A].

Valéry[B]: «Discurso a los cirujanos», en *Variété*, ed. Pléiade, I, 914 ss.: «Le cours naturel de notre fonctionnelle ignorance de nous-mêmes [en tant que corps, H. A.]» qui est interrompu par la conscience – «[...] je crois, que notre ignorance de notre économie joue un rôle positif dans l'accomplissement de certaines de nos fonctions ... il arrive parfois qu'une personne particulièrement consciente soit obligée de distraire son esprit pour obtenir de soi l'accomplissement d'un acte qui doit être retlexe ou ne peut être ... En somme, il est des fonctionnements qui préfèrent l'ombre à la lumière ... Cette jalousie, cette sorte de pudeur de nos automatismes est bien remarquable; on en pourrait tirer toute une philosophie que je résumerais ainsi: Tantôt je pense et tantôt je suis».[1]

[12]

Caso extremo de la violencia: uno contra todos, por ejemplo, Hitler y el pueblo alemán. Soldados [...][C].

El caso extremo del poder: todos contra uno, lo cual tampoco es ningún placer.

A «De pronto pienso y de pronto soy.»
B H. A. pegó en el cuaderno un papel mecanografiado con este extracto de Valéry.
C Probablemente, «soldados robot».

Abril de 1969

[13] *Abril de 1969*

Ad universities:

a) Who owns them? A Corporation. Who is the Corporation? According to Columbia University: The Trustees own the place!

b) Our models:

(1) The University, owned by the Trustees. The Trustees entrust the management to the Administration. The Administration employs Faculty. The Faculty serves its customers – the students.

(2) The «radical» model: Staughton Lynd: «In exactly the same way when a union organizer is fired from a factory bench, his associates walk off the job ...».[1] Strikes and sit-ins have been accepted for a generation in labor-management relations!

Both models are wrong – No. 1 because it suits a commercial Society, No. 2 [because] it suits class-struggle between conflicting interests. Do we «sell» education? Is there a conflict of interest between students and faculty?

c) This brings up the question of power. The teachers' «power» was authority and not power. The authority has broken down (not altogether) in the sense that my position in the hierarchy does not suffice. But if it is a question of power, then student power is of course stronger than all other powers simply because of numbers. Against this danger, the University having lost its authority calls in the police: this changes a crisis in authority into a definite loss.

d) University last remnant of the Middle Ages. Its strength the authority of the Faculty. Utterly compromised through politics. Is it an accident that University and Catholic Church lose their authority at the same moment?

e) University grows by leaps and bounds. No one thought seriously about its function: to think – to know – to do (in the sense of certain skills). They make sense only if they are interrelated. How?

f) The greatest difficulty: Power (or violence if power is *in extremis*) is bound to come in the moment authority fails us. And power is probably the end of the universities, i.e., their impartiality. Power is always partial. The only institution entirely based on strength?, on the quality of the persons who gather together?

g) The phenomenon of student riots is a global one. The national coloring is important, but the more diverse the coloring the more surprising the global character. It is only seemingly paradoxical to say: All «solutions» will be local, though nobody dare forget the global background.

[*Sobre las universidades:*

a) ¿Quién las posee? Una corporación. ¿Quién está detrás de la corporación? Según la universidad de Columbia, los regentes [fiduciarios] son los propietarios.

b) Nuestros modelos:

(1) La Universidad, propiedad de los regentes. Los regentes confían la dirección de los asuntos a la administración. La administración nombra el cuerpo docente, las facultades. Y las facultades sirven a sus clientes, que son los estudiantes.

(2) El modelo «radical», el de Staughton Lynd: «Exactamente igual que cuando un jefe sindical es despedido por la dirección de la empresa y los miembros del sindicato van a la huelga ...».[1] *Huelgas y sentadas se aceptan desde hace una generación en las relaciones entre trabajadores y empresarios.*

Ambos modelos son falsos, el nº 1 porque se dirige a una sociedad comercial, y el nº 2 [porque] se dirige a la lucha de clases entre intereses en pugna. ¿«Vendemos» educación? ¿Hay un conflicto de intereses entre los estudiantes y las facultades?

c) Esto plantea la pregunta del poder. El «poder» de los profesores era autoridad y no poder. La autoridad está rota (no completamente) en el sentido de que no basta mi posición en la jerarquía. Pero si es una cuestión de poder, entonces, naturalmente, el poder de los estudiantes es mayor que el de todos los otros poderes, aunque sólo sea por su número. La universidad, porque ha perdido su autoridad, llama a la poli-

cía contra este *peligro; y con ello una* crisis *de autoridad se transforma en una* pérdida *definitiva.*

d) La universidad es un vestigio de la Edad Media. Su fuerza está en la autoridad de los docentes, de la facultad, *en una autoridad que está enteramente comprometida por la política. ¿Es una casualidad que la universidad y la Iglesia Católica pierdan su autoridad en el mismo momento?*

e) La universidad se desarrolla increíblemente deprisa. Nadie reflexionaba en serio sobre su función: pensar-saber-hacer (en el sentido de determinadas habilidades). Esas habilidades sólo tienen sentido si se da una conexión entre ellas. ¿De qué manera?

f) La mayor dificultad: el poder (o, cuando éste se extrema, la violencia) aparece necesariamente en el momento en el que fracasa la autoridad. Y el poder significa probablemente el final de las universidades, es decir, de su funcionamiento más allá del partidismo. El poder es siempre partidista. ¿Es la universidad la única institución que está basada exclusivamente en la fortaleza?, ¿en la calidad de las personas que se congregan [en ella]?

g) El fenómeno de los disturbios estudiantiles es un fenómeno global. Las diferencias nacionales son importantes, pero cuanto mayores son las diferencias, tanto más sorprendente resulta el carácter global. Sólo es paradójico en apariencia: todas las «soluciones» serán locales; *no obstante, habría que guardarse de olvidar el trasfondo global.*]

Mayo de 1969

[14] *Mayo de 1969*

Self-interest is never enlightened. Example: The conflict between landlords and tenants. The «enlightened» interest is: to have a house fit

for human habitation. This is different from – and in certain instances opposed to – the interest of the landlord: the highest possible profit from his property, as well as the interest of the tenant: the lowest possible rent. The answer from the side of the advocates of enlightened self-interest would be: In the long run the interest of the house is also their own interest – non-deterioration of the building or good condition tor the inhabitants. This argument leaves out of account the factor of time, and this is the essential factor for all calculating in terms of self-interest. The self dies, or moves out, or sens me house, etc., and reckons always in terms of these changes, never in terms of stability. The point of the matter: The higher rent (or profit) is for tomorrow, the deterioration a matter of years. The time discrepancy means, translated into human terms: *Das Hemd ist mir näher als der Rock*.

[*El interés propio nunca está esclarecido racionalmente. Ejemplo: el conflicto entre propietarios de casas e inquilinos. El interés «explicado racionalmente» es: tener una casa que le permita al hombre habitar allí. Esto se distingue del interés del propietario de una casa, lo mismo que del interés del inquilino, y en ciertos casos está en contradicción con ello: la mayor ganancia posible desde el punto de vista del propietario, o el alquiler más bajo posible desde el punto de vista del inquilino. La respuesta que daría un representante del racionalizado interés propio sería: a largo plazo el interés de la casa es también el propio interés, pues no ha de disminuir el valor del edificio y han de conservarse las buenas condiciones para los inquilinos. Este argumento deja de tomar en consideración el factor temporal, que es un factor fundamental para todos los cálculos en el sentido del interés propio. El individuo muere, o deja la vivienda, o vende la casa, etc., y calcula siempre con categorías de estos cambios, nunca con categorías de la estabilidad. El punto decisivo: el alquiler más alto (o el provecho) está pensado para el mañana, la disminución del valor es un asunto de años. La discrepancia temporal, traducida a lo humano, significa: la camisa está más cerca de mí que la falda.*]

[15]

Insert into *Violence:*[1]

The reason for comparing and identifying the student unrest with Fascist and Nazi movements in the twenties and thirties: The same people, and therefore their word carries weight – we've seen this before.[2] They have seen only one thing: their own fear. They are frightened now and they were frightened before, their work is disrupted and it was disrupted before. And this – they themselves, how they feel – is all they see or have ever seen. The common denominator: Political issues have penetrated into their life. They never understood what hit them then, and they are not likely to understand what is hitting them now.

Where are the large popular parties behind the students? Where are the paramilitary units in which they can get organized by non-academic forces? (Perhaps the blacks?) Where is Hitler, Mussolini, Thälmann and all the rest.

Insert into *Violence:*[1]

Ad irrationalism: Science is compromised since atomic warfare. Science can result in annihilation. This is a rational argument, but is believed to be irrational because Science and Reason have been identified.

Main point: We live in a civilization that threatens life.

[*Añadido a* Violencia:[1]

La razón para la comparación e identificación de los disturbios estudiantiles con movimientos fascistas y nacionalsocialistas durante los años veinte y treinta está en que son aquellas mismas gentes [*las que trazan la comparación*] *y por eso sus palabras tienen peso; eso lo conocemos de antes.*[2] *Esas gentes han percibido una sola cosa: su propio miedo. Ahora se sienten miedosas, y antes eran ya miedosas; su trabajo está interrumpido, y fue interrumpido antes. Y esto –ellos mismos, cómo sienten, es todo lo que ven o lo que han visto siempre. El denominador común es que la política del día ha penetrado en su vida.*

Nunca han entendido lo que entonces decidieron, y probablemente no entenderán lo que ahora los afecta.

¿Dónde están los grandes partidos populares detrás de los estudiantes? ¿Dónde están las unidades paramilitares en las que pudieran ser organizados mediante fuerzas no académicas? (¿Quizá los negros?) ¿Dónde están Hitler, o Mussolini, o Thälmann, y todo lo demás?

Añadido a Violencia:[1]

Sobre el irracionalismo: las ciencias naturales están comprometidas desde que la guerra incluye las armas atómicas. Las ciencias naturales pueden producir la aniquilación total. Esto es un argumento racional, pero se tiene por irracional porque la ciencia y la razón se han equiparado.

Punto principal: vivimos en una civilización que amenaza la vida.]

[16]

Por favor y odio de partidos confundido,
la imagen de su carácter en la historia oscila.

(*Wallensteins Lager*)[1]

[17] *Tegna*[A], *mayo*

Kant, *La paz perpetua*: «El mal moral tiene la propiedad, indisolublemente ligada a su naturaleza, de que es contrario a sí mismo y se destruye a sí mismo».[1] Kant opinaba que el mal se contradice a sí mismo y por eso es destructivo.

A Véase en el volumen de notas la p. 1081.

Junio de 1969

[18] *Junio*

Observación metodológica:

Aus Passerin d'Entrèves: Luigi Einaudi taught him «that models constructed on past experience can help us establish a "hierarchy" of past and future events» as for instance the «Periclean model» (p. 229).[1] Cf. Gilson in his *Dante*: Thomas [Aquinas] in Dante as he would be when admitted to Paradise.[2]

[*Tomada de Passerin d'Entrèves: aprendió de Luigi Einaudi «que modelos construidos sobre la base de experiencias pasadas pueden ayudarnos a establecer una "jerarquía" de sucesos pasados y futuros», como, por ejemplo, «el modelo de Pericles» (p. 229).*[1] *Cf. Gilson en su* Dante*: Tomás (de Aquino) en Dante, tal como él sería cuando se le admitiese en el paraíso.*][2]

[19][A]

Sobre el progreso: existe la superstición de la ciencia que progresa hacia el infinito. El fundamento está, naturalmente, en la infinitud del universo. De hecho, podemos datar el comienzo del progreso. Y quizá sea posible que nos acerquemos al final.

[20][1]

Heidegger 1933: «Hay que insertarse».[2] Reforma de la universidad: una nueva generación de profesores en diez años, los actuales le cederían sus puestos.

A Un papel manuscrito y pegado en el cuaderno.

A Jaspers: sólo se requieren dos o tres profesores de filosofía; Jaspers: ¿y quiénes serían? Heidegger: ninguna respuesta.

Jaspers a Heidegger: le dice que dedica sus libros a profesores contra los que está, a Rickert, a Husserl. Heidegger a Jaspers: «Vd. es tradicional en su filosofía».

Convencional-tradicional.

Jaspers: es como en 1914 (embriaguez engañosa de las masas), y Heidegger asintiendo radiante antes de que Jaspers pueda continuar.

Heidegger en el año 1935 habló en clase de su «amigo Jaspers».[3]

Jaspers (108): «No puedo decir no cuando he dicho sí a un hombre».[4]

[21][A]

Sobre «Two-in-one» [dos en uno]: ha de distinguirse de la escisión de la conciencia. En ella puedo ser objeto para mí mismo: yo como el que sabe, piensa, conoce, y yo como el sabido, pensado, conocido. Naturalmente, de ahí jamás en la vida surge una conversación, ni mucho menos el compañero del estar a dos.

[22][B]

Hegel.

Enciclopedia, § 423-437: «A los que permanecen esclavos no les acontece ninguna injusticia absoluta. Pues quien no tiene el valor de arriesgar su vida por el logro de la libertad, merece ser esclavo».[1]

Hegel –*Fenomenología*– habla de la «salida [del] interior a la existencia del lenguaje». «La palabra de la reconciliación es el espíritu existente.»[2]

A Un papel manuscrito y pegado en el cuaderno.
B En este texto se resumen tres papeles manuscritos y pegados en el cuaderno.

Hegel: ser-nada. El comienzo del pensamiento es la abstracción. En la radicalización de la abstracción llego al punto donde yo, prescindiendo de todo ente o de todo existente, sólo tengo el ser. Luego abstraigo del ser y el resultado es: la nada. Y a su vez abstraigo de la nada y el resultado es: el ser.

Seguramente ésta es la experiencia que está como base en el pensamiento.

Hegel dice que la creación del mundo es una abstracción de la nada. Si abstraigo de la nada, «ya no queda la nada, pues se abstrae de ella, sino que se llega de nuevo al ser».[3]

Hegel: «De hecho la filosofía es la doctrina que enseña a liberar al hombre de este conjunto infinito de fines e intenciones».[4]

Julio de 1969

[23] *Tegna, julio de 1969*

Sobre la pulsión. A toda conducta se le ordena una pulsión: el hombre vive; por tanto, hay un impulso de vida que se manifiesta en el hambre y la comida, en la sed y la bebida. Estas pulsiones nutritivas son impulsos, pues de hecho la vida depende de su satisfacción y el ser vivo es impulsado por ellos. Pero en la pulsión sexual esto ya no es cierto en absoluto. La ascética no es lo mismo que la huelga de hambre. En cualquier caso, aquí tenemos originariamente el modelo de la estructura pulsional, que luego fue aplicada a otros ámbitos.

Instinto de muerte: puesto que es cosa manifiesta que el hombre muere, al instinto de vida tenía que corresponder un instinto de muerte. Ahora bien, faltaba el elemento que fuerza funcionalmente las actividades (comer, beber, dormir). En todo caso el instinto de muerte podría verse en analogía con el instinto de sueño. Pero nunca oímos

nada de un instinto así, pues dormir no puede entenderse como una actividad.

En lugar de esto, puesto que la agresividad puede observarse, se inventa la correspondiente pulsión. Lorenz[1] ve la prueba de que ahí está en juego una pulsión, comparable a la de comer o beber, en que se activa también cuando no hay ningún motivo para la agresión, y se activa especialmente entonces, pues la falta de ocasión ha conducido a una frustración de la pulsión. Pero eso es como si estuviéramos tanto más obsesionados por comer cuanto más hartos estamos.

[24]

Sobre Jonas.[1] Comprender: acerca del dilema entre naturalezas siempre iguales e historicidad singular, entre comprender lo igual y comprender lo otro. Lo que comprendemos no es Aquiles, sino la historia, «the story».

A propósito de descubrir la propia posibilidad en la realidad extraña: ¿y qué pasaría si esta posibilidad propia se produjera en nosotros como posibilidad por primera vez en el encuentro con el otro?

Sobre la mismidad: ¿no es ésta en el fondo el cuerpo como una realidad dada? Afirmarla como interior es «mala metafísica».

De mi «vida interior» sólo sé lo que se manifiesta en mis órganos interiores. No conozco ningún sentimiento que no pueda localizar: hiel, hígado, corazón, cabeza, etc. Tengo una «vida interior» porque en los sentimientos noto mis órganos interiores.

Los sentimientos se anuncian solamente en el «interior», no podemos «entenderlos», sólo darles expresión, o sea, hacer del «interior» un «exterior». Sólo cuando hemos hecho esto comienza el comprender. Además, y esto es lo decisivo, por primera vez entonces comienza la diferenciación. De acuerdo con ello, solamente soy «singular» hacia fuera. Por ejemplo, sin duda todos los hombres experimentan el amor de igual manera, pero lo manifiestan en formas infinitamente variadas. El «sentimiento» mismo no es ni sentimental, ni profundo, en cambio, la expresión es irremediablemente o lo uno o lo otro.

No podemos saber qué pasaba en Orestes cuando asesinó a su madre para tomar venganza del crimen contra su padre, si la odiaba y amaba a su padre, o bien, a la inversa, tal como el psicoanálisis nos quiere hacer creer, odiaba a su padre y amaba a su madre. Y si lo supiéramos, eso nada aportaría a la comprensión. Lo que yo comprendo es la historia del sacrificio de Ifigenia, con la consiguiente acción de Clitemnestra y Egisto y la muerte de Agamenón, hasta llegar a Orestes y Electra.

El objeto de la comprensión es el sentido. Y del sentido da testimonio por primera vez la historia, que resulta de todo lo posible –sentimientos, pasiones, pensamientos, casualidades–, y que luego se narra. Solamente comprendemos lo exteriorizado, lo hablado, lo narrado.

[25]

Ad Sarraute and Mary's essay:[1] The silent dialogue of thought, the two-in-one, is not but can be perverted into a «splitting into two» where two selves talk with each other. In thought there are no «selves». In this perversion when each of the selves claims true selfhood and worries about problems of identity, there begins the turmoil of an inner life.

Problem of the alter ego.

Inner life: It is true that something «occurs» constantly within myself and is in relation to the exterior world, that is, something «inward» looking «outward». Where else could it look? Looking inward leads into the infinite regress. But looking outward, it still remains inward, does not manifest itself, cannot appear, hence remains shapeless, in constant process, etc. Mary: «Inside ... no differences exist; all are alike».[2]

[*Sobre Sarraute y el ensayo de Mary:*[1] *el diálogo sin tono del pensamiento, el dos en uno, no es ninguna «escisión» en el sentido de que dos «mismidades» hablen entre sí, pero puede pervertirse en esa dirección. En el pensamiento no hay «mismidades». En la perversión, si*

cada una de las dos mismidades reclama para sí la verdadera identidad y se preocupa de problemas de identidad, comienza el ruido de una vida interior.

Problema del alter ego.

Vida interior: es cierto que «sucede» algo constantemente en mi interior y entra en relación con el mundo exterior, es decir, un algo «interior» mira hacia «fuera». ¿Hacia dónde habría de mirar? La mirada interior conduce a una regresión infinita. Pero cuando mira hacia fuera, no obstante permanece dentro, no se manifiesta, no puede aparecer; por tanto, permanece sin forma, en un proceso permanente, etc.

Mary: «Dentro ... no hay diferencias; todos son igual.][2]

Agosto de 1969

[26] *Tegna, agosto*

Hegel: sobre el principio. *Lógica* (redacción originaria),[1] p. 9: «Lo esencial consiste en sentido genuino no en que algo puramente inmediato sea el principio, sino en que el todo es un círculo en sí mismo; y allí lo primero es también lo último, y lo último es también lo primero»[A]. Pues lo cierto es que «el ir hacia adelante es un retroceso hacia el fundamento y lo originario»[B].

p. 26: «Pues para el universo ya no hay ningún otro, y no hay ninguna diferencia en que eso otro exista o no».[C]

Sobre Hegel [p. 49]: «La existencia es esencialmente ser otro». Por tanto, lo existente se da solamente en la pluralidad; en consecuen-

A En este lugar aparece en el original entre corchetes «my italics», es decir, «la cursiva es mía».

B Aquí encontramos en el original, entre corchetes, «Hegel's italics», es decir, «la cursiva es de Hegel».

C En el original, esta cita está marcada en el margen con una raya.

cia, un Dios existente es impensable. Todo lo que conocemos se mueve en esta multiplicidad, en la que cada cosa está unida con todas las demás por el ser otro. Ahora bien, el pensamiento especulativo, lo quiera o no, tiene que habérselas con el concepto, «el ser», etc., salta fuera de la totalidad de lo múltiple, o sea, fuera de todo aquello que realmente es. Dicho en términos subjetivos: el pensamiento especulativo abandona el mundo, muere en relación con él.

Hegel sobre la soledad: «Ciertamente en esta soledad consigo ["conociéndose en solitario como igual a sí mismo", Kant][2] yo soy el más allá alcanzado ...», etc. (p. 190).

[27] *Nueva York agosto 1969*

Sobre Heidegger:[1] en cuanto el pensamiento es el diálogo sin tono entre yo y mí mismo, parece como si yo propiamente me hiciera yo mismo, o sea, me hiciera yo en cuanto sí mismo, por primera vez cuando pienso. Ése es el error de *Ser y tiempo*. De ahí surge automáticamente la lucha contra la esfera pública.

Además: ser y pensar tienen en común el hecho de que no aparecen. En cuanto pienso, dejo de ser un ente existente. Me hago carente de edad y de cualidades, etc., es como si yo no fuera un hombre, sino el hombre. Los errores de los filósofos no son, contra lo que Heidegger piensa, los errores de la metafísica, sino los del pensamiento.

«En cuanto ser y tiempo sólo se dan en el evento [en la apropiación –*Ereignen*–, N. del T.], pertenece a éste la peculiaridad de que lleva al hombre a lo suyo propio, al hombre como aquel que percibe el ser en cuanto está dentro del tiempo propio» (*Sobre la cosa del pensar*, p. 24).[2] El pensar percibe el ser, y lo percibe el pensamiento puro, o sea, el pensamiento del pensamiento. Éste es atemporal, cosa que Heidegger interpreta como «estar dentro del tiempo propio». Es decisivo y adecuado a la experiencia el estar dentro, o sea, el cese de todos los procesos, que, tan pronto como se dejan sentir, destruyen el pensamiento.

La gran dificultad desde Platón hasta Heidegger está en representar qué sucede en el pensamiento. Aunque el pensamiento sea un hablar con uno mismo, es imposible decir qué puede ser esto, no hay ningún lenguaje para ello, pues en sí mismo carece de tono (y toda lengua suena) y carece esencialmente de aparición (y todo lo dicho aparece).

Esta experiencia sin duda tiene algo que ver con la cosa en sí de Kant. El pensamiento, porque no puede convertirse en aparición o, por lo menos, en aparición adecuada, se experimenta a sí mismo como una especie de cosa en sí.

La εὐδαιμονία aristotélica, que está definida como actividad (no como estado) y, por tanto, no puede traducirse, corresponde a la experiencia del pensar. Como estado sólo podría decirse de ella que temporalmente aniquila el peso de la vida.

El «a las cosas mismas» de Husserl no significaba solamente: alejémonos de las teorías, sino que significaba también: alejémonos de los libros.

Era característico de Heidegger: que estaba ...[A] tan pegado a los libros, que necesitó una vida entera para descubrir las «cosas mismas» en los libros, y finalmente en la edad madura se atrevió a tomar un texto suyo como base para un seminario (*Sobre la cosa del pensar*, p. 27; cf. p. 48).

Heidegger entendió el pensamiento en el sentido del trabajo, o sea, sin mundo. Y no hay duda de que el pensamiento pertenece más estrechamente al ser vivo que la producción o la acción, las cuales no existirían sin relación con el mundo.

La «cosa del pensamiento» es «una cosa que por sí misma se resiste a los enunciados comunicativos» (p. 27). Se habla sobre esto en enunciados que son inadecuados.

El pensamiento tiene el «carácter de un regreso». Éste es precisamente el sentido de la *fenomenología.*

Sobre la afirmación: hay ser y tiempo, pero ser y tiempo no son. Luego sigue una enumeración de caracteres que pertenecen al ser: «se

A Hay aquí una palabra ilegible que podría ser «precisamente».

oculta», en lugar de es olvidado, etc. ¿En qué manera algo que no es puede ocultarse como si fuera una persona? En general hemos de decir que Heidegger incomprensiblemente nunca se preocupó del carácter ontológico de los conceptos.

El pensamiento como velo de Penélope: en el viraje[3] la obra *Ser y tiempo* es «destruida» en virtud de la diferencia ontológica. La diferencia ontológica se retira a la «Sache des Denkens»[A] (p. 36; cf. p. 61, p. 78).

p. 37: «La relación entre ser y pensamiento, o ser y hombre».

p. 39: es propio del ser el hecho de que él es; y es propio del ente el hecho de que algo es. El ser no tiene ninguna «forma de algo», aparece solamente; acerca del ente nunca podemos experimentar por qué es, eso precisamente no va implícito en su qué; como algo, o sea, como aparición, podría igualmente no ser.

¿Y también el ser podría no ser? ¿Y podría así no haber ningún ente? A esta pregunta no hay ninguna respuesta. (Cf. la observación de Hegel sobre el universo.)[4]

«En relación con el ente, el ser es aquello que muestra, hace visible, sin mostrarse a sí mismo.»[5]

Es muy seductor continuar y decir que el pensamiento corresponde a este ser que está detrás de las apariciones, que muestra y, por tanto, decir que tampoco él se muestra a sí mismo.

¿Hay una filosofía de Heidegger? (Jean Beaufret)[6] [cf. *Sobre la cosa del pensar*], p. 51. (Heidegger, p. 61 ss.)

Sobre Hegel y Heidegger: la originaria experiencia personal de Hegel es el desgarramiento, y su primera experiencia del mundo es la Revolución Francesa. Ambas cosas conducen: 1) a la negatividad como el principio y el poder que producen el pensamiento; 2) al ideal de la reconciliación consigo mismo y con el mundo, un ideal hondamente radicado en Hegel.

Hegel experimenta el dos en uno del pensamiento como desgarramiento, y eso significa que experimenta un fenómeno de la voluntad y no del pensamiento.

A Cosa del pensar.

En todos los filósofos se da aquello sobre lo cual «no se puede hablar» (p. 55).

Heidegger: el uso transitivo de la palabra pensamiento.

En Heidegger, en lugar de reconciliación: establecerse en lo finito como aquello que se le ha dado a uno como lo propio. Eso es el evento como la revelación de esta finitud (limitación) en cuanto propiedad (p. 58).

Lo que Heidegger llama carácter óntico de los modelos por los que se orienta el pensamiento, es lo metafórico de todo lenguaje conceptual. En cualquier caso, el lenguaje tiene la posibilidad de la metáfora.

Sobre la sustracción, el ocultamiento, etc., en Heidegger. La experiencia fundamental es tan sencilla como decisiva: veo y oigo lo presente, pero pienso solamente lo ausente, que de otro modo no sería. La tarea del pensamiento: transformar lo ausente en presente.

Heidegger: la tormenta en la que se hallaba no era la tormenta del siglo. Sólo una vez fue presa de esta tormenta, posiblemente porque en él mismo dominaba la calma.

La sustracción del mundo en el pensamiento: el «lugar de silencio» de Heidegger (p. 75).

«La 'Αλήθεια no es algo mortal, lo mismo que no lo es la muerte misma.»[7]

[28]

Sobre Hegel: «Un calcetín roto es mejor que otro zurcido» (Cf. Heidegger, [*Segundo*] *Seminario en Le Thor*, p. 4 ss.).[1] El roto llama la atención sobre la unidad originaria. Si llevo el calcetín no sé de él como tal. Se da aquí una relación estrecha con lo negativo en Heidegger: si nada estuviera oculto, nada podría desocultarse.

O bien: si el pensamiento piensa lo ausente y lo trae a presencia, [lo ausente] es más presente que si lo experimento directamente. (Cf. las cartas de Heidegger a Jaspers y a mí en las que dice que por primera vez en la mirada retrospectiva tiene realmente las impresiones de Italia y de Grecia.)[2]

Heidegger, p. 5: «En el desgarramiento actúa ... la unidad viva».[3]

Para la «sana razón humana», un calcetín zurcido es mejor que otro roto, pues el calcetín como calcetín no ha de poder aparecer: si apareciera, impediría el uso de calcetines (aun cuando no estuvieran rotos). Este prescindir del uso sin roces es típico del pensamiento y de su desinterés. Por tanto, el calcetín aparece como «unidad viva» en el calcetín roto precisamente cuando se muestra su inutilidad para la vida. Ahora bien, no es comprensible lo que haya de significar «unidad viva».

Heidegger, p. 9: salido de la prisión de la conciencia.[4]

El pensamiento «ordinario» y el pensamiento «especulativo» de los filósofos: el pensamiento ordinario piensa constantemente lo que se le ofrece o se le ha ofrecido. Mientras el hombre vive, se le ofrece algo, y el hombre tiene siempre abundante alimento.

La cosa cambia en el pensamiento de los filósofos. Primeramente, en cuanto es «especulativo», ya no se refiere a lo que se ofrece, sino precisamente a aquello que no se ofrece por sí mismo. Pero esto es limitado. En segundo lugar, el pensamiento aquí, exactamente igual que en las ciencias, se convierte en «instrumento», tiene tareas que la razón le plantea y que él «puede» (?) resolver. Llega, pues, a un final. Desde el punto de vista del que piensa filosóficamente la decisiva pregunta existencial es: ¿y qué hago una vez encontrada la solución? El científico puede dirigirse a otros problemas y tareas, el filósofo no. Sólo le queda disolver nuevamente sus resultados, tal como hacen Hegel y Heidegger. (La cosa cambia si atribuimos al pensamiento el fin de la contemplación.) La filosofía, el pensar sobre el pensar, es un caso especial del pensamiento. Como caso especial quiere llegar a resultados y, por tanto, no es ninguna actividad pura. Pero la necesidad del hombre pensante es la actividad. (Εὐδαιμονία es una πρᾶξις y no un estado.)

El pensamiento especulativo es siempre el pensamiento que se aniquila a sí mismo.

Heidegger sobre el Aufheben[A]: p. 32:

1. *tollere*, pick up, namely, the oppositions and show them, make them appear.

2. *elevare*, to elevate them into their unity.

3. *conservare*, to conserve the opposites in their identitiy, not to lose them like cows in the night of Schelling's identity.[5]

[1. tollere, *literalmente, sacar, quitar, tomar los opuestos y mostrarlos.*

2. elevare, *elevarlos a su unidad.*

3. conservare, *conservar los opuestos en su identidad, no perderlos como las vacas en la noche de la identidad de Schelling.*][5]

Cf. Kant: «Por tanto, tuve que suprimir el saber, para hacer sitio a la fe».[6] It did not mean to cancel or abolish knowledge.[B]

[29]

Sobre Heidegger y el velo de Penélope: esta aparición se realiza por una retractación, es decir, por una constante «retrospección, que se convierte siempre en una retractación», dirigida al curso del pensamiento realizado. (Prólogo a Richardson,[1] [p.] xv.) El viraje «complementa» ([ibíd., p.] xix).

[30]

Lo que une el pensamiento y la poesía es la metáfora. En la filosofía se llama concepto lo que en la poesía se llama metáfora. El pensamiento toma sus «conceptos» de lo visible para designar lo invisible.

A Suprimir conservando.
B Eso no significaba cancelar o abolir el conocimiento.

En Hans Blumenberg (*Paradigmas para una metaforología*, Bonn 1960),[1] la metáfora desempeña la función del modelo, del «punto de apoyo orientador» para la especulación sobre preguntas a las que no se puede dar respuesta. Le pasa desapercibido que la legitimación para esto radica en que todo pensamiento «traslada», es metafórico.

Septiembre de 1969

[31]

Nueva York, sept. 69

Demócrito, 68 B 45 (Diels):
ὁ ἀδικῶν τοῦ ἀδικουμένου κακοδαιμονέστερος: es peor cometer injusticia, que padecer injusticia.[1]

B 117: ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν; ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια. (En la profundidad está la verdad.)[2]

[32]

La función de las metáforas: la unión (así como) de lo visible con lo invisible, de lo sabido con lo que no puede saberse, etc.

[33][A]

Sobre el amor: implica el carácter absoluto de una relación, que ya no es una relación, porque allí ya no nos comportamos, sino que somos; y eso tiene que perecer inmediatamente en el entramado del estar los unos con los otros, o sea, en lo perspectivista.

A Este texto procede de un papel manuscrito y pegado en el cuaderno.

Ese rasgo absoluto se une con el comienzo absoluto del niño, que a la vez suprime dicho rasgo, pues no hay vida posible en el absoluto, que engendra su propia relatividad.

[34]

Sobre Heidegger: *Desasimiento*.[1]

p. 32: «Quiero el no querer». (Querer como lo auténticamente opuesto al pensar como reflexión.)

p. 45: «El pensamiento sería pues el llegar a la cercanía de lo lejano».

p. 58: «[...] lo histórico, que no consiste en los sucesos y las acciones del mundo ... Y tampoco consiste en las realizaciones culturales del hombre».

ἀγχιβασίη (Fragmento [Heráclito: VS. 22 B] 122):[2] ir a la cercanía.

«La capacidad de admirarse ante lo simple y de asumir esta admiración como morada.» *Conferencias y artículos*, II, 55 ('Αλήθεια, Heráclito [VS 22 B] 16).[3]

[35]

Muerte en Heidegger: en *Ser y tiempo*, lo que por primera vez convierte una vida en un todo. A partir de ahí, si se sigue pensando consecuentemente: la muerte cobija; el hombre ya no puede encontrarse, mas por el hecho de que la muerte en cierto modo saca de la vida, aquélla cobija al muerto y su vida: él está al abrigo contra todo lo que le pueda suceder. Por eso: «La muerte es el albergue del ser / en la acción lúdica del mundo. / La muerte salva lo mío y lo tuyo / en la estrella que ves caer, / desde la altura más quieta /hacia el astro de nuestra tierra».[1]

[36]

Nietzsche sobre el principio de contradicción (n. 515, *Voluntad de poder*): «La coacción subjetiva, por la que aquí no podemos contradecir, es una coacción biológica».[1]

n. 516: «No logramos afirmar y negar una misma cosa. Eso es un enunciado de la experiencia subjetiva. En ello no se expresa ninguna necesidad, sino solamente una falta de capacidad.»[2]

Contra esto Heidegger, *Nietzsche* I, 597: si pensamos 2 y 2, pensamos ya lo que denominamos con la palabra 4.[3]

Aristóteles, *Metafísica*, IV 3-10: 1005b19 ss: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.[4]

«Aquí la incapacidad es una falta de capacidad en el ser. El ser no es capaz de algo» ([Heidegger, *Nietzsche I*], 598).

De todos modos en el n. 516 Nietzsche sugiere que el principio de contradicción podría ser un imperativo. «Por tanto, el principio no contiene ningún criterio de verdad, sino un imperativo sobre lo que ha de tenerse por verdadero.»[5]

Aristóteles acerca del principio de contradicción: 1005b33-34: φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.[6]

[37]

Nietzsche (*Voluntad de poder* ?)[A], XIV, 24: «Para muchos el pensamiento abstracto es una fatiga, para mí en días buenos es una fiesta y una embriaguez».[1]

Nietzsche a Overbeck, 2 de julio de 1885: «... mi "filosofía", si tengo el derecho de llamar así a lo que me maltrata hasta las raíces de mi esencia, ya no puede comunicarse, por lo menos no a base de presión».[2]

Lo que maltrata nunca es el pensamiento, ningún problema, ni siquiera la comunicación en la conversación, sino la representación, la representación de lo que no puede representarse.

A El paréntesis y el signo de interrogación son de H. A.

Cuando Kant quería hacer sitio a la fe, se trataba de crear espacio para la actividad de la razón y espacio para lo que no puede representarse. Por eso decía (falsamente) fe. Cf. Heidegger, *Nietzsche I*, 237:[3] Kant: para hacer sitio a la fe en la exigencia de la razón.[A]

La pregunta: ¿qué significa pensamiento para un ser determinado por el nacimiento?, equivale a la pregunta: ¿qué significa la realidad de lo que nunca aparece para un ser que no sólo vive en el mundo de las apariciones, sino que empuja él mismo hacia la aparición?

Nietzsche: [*Voluntad de poder*] n. 617: «Imprimir en el devenir el carácter de ser, es la suprema voluntad de poder»;[4] n. 124: «¡Imprimamos la imagen de la eternidad en nuestra vida!».[5]

«El hecho de que todo retorna es la aproximación más extrema de un mundo del devenir al mundo del ser; cumbre de la consideración».[6]

Sobre esto, Heidegger: *Nietzsche* I, 28: «Pensar el ser como tiempo».

«Eternidad ... como el ahora que se dobla sobre sí mismo: ¿qué es eso sino la esencia escondida del tiempo?»

I, 46: «Para Nietzsche voluntad no es otra cosa que voluntad de poder, y poder no es otra cosa que la esencia de la voluntad. Así voluntad de poder es querer la voluntad, o sea, querer es: quererse a sí mismo». El sí mismo es concreto, o sea, no es la mismidad de la conciencia, que permanece formal; sólo puede experimentarse, pero no en la forma como cree Heidegger. El sí mismo dice: yo quiero y yo no puedo. En el no poder enfrentado al querer se muestra el sí mismo. Por ejemplo, en la imposibilidad de imprimir en el devenir el carácter de ser, o de mandar al tiempo que se pare. Voluntad es voluntad de un poder que el hombre no tiene. La voluntad de poder revela la impotencia humana.

[38]

Los filósofos. «[Pertenece] a la esencia de toda filosofía auténtica el hecho de que es tergiversada por sus coetáneos. El filósofo ha de

A La referencia a Heidegger y a Kant fue incluida posteriormente.

dejar de ser su coetáneo incluso frente a sí mismo.» [Heidegger], *Nietzsche I*, 269.[1]

Pensar como confirmación de lo que es: *La gaya ciencia*, IV, n. 341: el pensamiento del retorno como la «última confirmación eterna y el sello definitivo».[2]

Ecce homo: esta «fórmula de la suprema afirmación»[3] que puede lograrse.

Pensar como confirmación de lo que es. Eso es griego (Píndaro), pero ni romano, ni cristiano; luego de nuevo en Spinoza, Hegel y Nietzsche. Y, naturalmente, en Heidegger.

Heidegger: *Nietzsche I*, 337-8: «Si hay algo así como una catástrofe en la creación de grandes pensadores, aquélla no consiste en que ellos fracasan y no pueden más, sino en que prosiguen la marcha, es decir, en que se dejan determinar por el próximo efecto de su pensamiento, que es siempre un mal efecto. Fatal es siempre el mero seguir "adelante", en lugar de permanecer en la fuente del propio principio».

[39]

Voluntad = voluntad de poder. En Nietzsche es vista, por una parte, realmente desde la descripción de la voluntad (la voluntad manda), pero, por otra parte, desde la perspectiva del pensamiento, que, por ser él mismo atemporal, quiere paralizar el devenir, el tiempo, quiere imprimir en el devenir el carácter de ser, para no pagar el precio de la sustracción del mundo. De ahí también lo tiránico.

Así, pues, lo tiránico está en: 1. el carácter coactivo de la verdad (principio de contradicción). 2. La necesidad como un carácter fundamental del ser: μοῖρα, fatum, ἀνάγκη, predestinación, proceso dialéctico, etc. Sólo lo que no puede ser de otra manera es apto para ser verdadero, bajo la acepción de dotado de sentido. 3. Imprimir al devenir el carácter de ser.

El mayor error de los pensadores: pensar que sólo cuando pienso soy verdaderamente yo mismo. Precisamente cuando estoy solo, nunca soy un «sí mismo», nunca soy idéntico conmigo. Mi identidad

está ligada a mi aparición y, con ello, a los otros a los que aparezco. Recibo precisamente de los otros mi «mismidad» como identidad.

Mutatis mutandis, esto vale también para las especies, no sólo para el individuo. Solamente porque hay monos, perros y leones, hay también hombres; si todas las especies animales no fueran más que animales humanos, no habría ningún hombre.

[40]

Filosofía cristiana: Dios como el lejano por excelencia, que no se revela en el pensamiento, sino que es traído a la cercanía a través del pensamiento. El mayor y el más puro ejemplo es Anselmo de Canterbury: *Proslogion.*[1]

[41]

Political relevance of thought: first of all in the concept of representation.[1]

[*La significación política del pensamiento: sobre todo en el concepto de representación.*][1]

[42]

La pregunta de quién es el hombre exige «pensar al hombre desde el mundo y pensar el mundo desde el hombre».

([Heidegger], *Nietzsche I*, 364.)[1] Eso es imposible porque presupone que existe «el hombre» como existe «el mundo». Existen solamente los hombres; sólo como especie animal puede haber un «concepto» del hombre.

[43]

Sobre el pensamiento y la «acción interior»:

1. Se incluye aquí el socrático: cuanto más pienso la justicia, tanto menos sé qué es y tanto más justo me hago.

2. Propiamente no pertenece a este contexto la representación de la idea a la que no se resiste la realidad (Hegel).

3. El pensamiento actúa en cuanto es pensado, «en cuanto el que lo piensa se sitúa en la verdad del ente en conjunto; por el hecho de que existen los que piensan de esa manera, se transforma ya el ente en su totalidad» ([Heidegger], *Nietzsche I*, 394).[1] El error está en que el pensamiento no es pensado por el hombre o la humanidad, sino por un hombre. Sólo tiene repercusión cuando es escrito o pronunciado, o sea, cuando el pensador ha dejado de ser un pensador.

Típico de Nietzsche (n. 120):[2] «Desde el momento en que está ahí este pensamiento [del eterno retorno] cambian todos los colores y existe otra historia». ¡Qué absurdo! Heidegger por el contrario [*Nietzsche I*, 447]: «La repercusión de lo que ha de pensarse en el pensante». El imperativo categórico de Nietzsche (n. 116): «La tarea es vivir de tal manera que tengas que desear vivir de nuevo; de todos modos ése será tu destino».[3]

[44]

Así como sólo sé de mí mismo como una mismidad porque hay un espejo, de igual manera soy una mismidad, un uno idéntico, solamente porque soy reconocido como tal por otros. Recibo precisamente mi mismidad como una reflexión de la aparición. La conciencia nunca es conciencia de sí mismo. En la conciencia sin mundo sólo sé que sucede algo en mí y eventualmente conmigo. «Cogito me cogitare»[A], pero de ahí jamás resulta un «sum» en el sentido del ser sí mismo.

A Pienso que yo pienso.

[45]

Heidegger, *Nietzsche I*, 477:[I] «Con el saber de un no saber comienza el saber esencial del pensamiento».

[46]

Desde Kant sabemos que las auténticas preguntas metafísicas no pueden responderse. Podría decirse que desde la perspectiva kantiana todo el idealismo alemán no consiste sino en la negación de este saber, que es la resistencia a tomar en serio un pensamiento que no fuerza, pues no conduce a ningún saber genuino.

[47]

νοεῖν-νοῦς
vernehmen-Vernunft[A]

En cambio: «ratio» (de «reor»[B] [«reor» de ῥέω[C], ῥῆσις; habla][D], «ratus sum», sacar conclusiones por cálculos), la cuenta, la liquidación; «in rationem inducere»: hacer entrar en razón; «rationes accipere»: dejar que nos pasen cuentas; concretamente: examinar las razones dadas, especialmente la actividad del espíritu. Por ejemplo, «quod quidam rationem habeat»: lo que tiene su fundamento racional, o aquello de lo que se puede rendir cuentas («to account for»).

«Ratio ipsa coget»[E]:

«Ratiocinari»: calcular, hacer un cálculo, reflexionar, deducir por las circunstancias. Animal rationale: ¿Séneca?[I]

A Percibir-entendimiento (razón).
B «Reor, ratus sum» procede de «reri», determinar, creer, opinar, juzgar.
C [rheo], de ῥεῖν [rhein], fluir, manar (de la boca).
D La referencia entre corchetes está añadida en el original con un asterisco a pie de página.
E La razón misma forzará.

Traducción de λόγον ἔχον: dotado de lenguaje[A]; significa propiamente: el ser vivo que puede rendir cuentas, porque ha hecho o dicho algo pasando cuentas y calculando.

«Ratus»: firmemente determinado, estar fijo: los movimientos de las estrellas [fijas] son «constantes et rati»: están fijados y, por tanto, son calculables.

Pero en griego λόγος también implica calcular: λογίζεσθαι.

A este respecto, entendimiento viene de entender, actividad que quiere comprender y forma el concepto.

[48]

Sobre la falta de escrúpulos que es propia del pensamiento: [Heidegger], *Nietzsche I*, 627.[1]

Nietzsche [*Voluntad de poder*], n. 749: nosotros los inmoralistas, es decir, nosotros los que pensamos: «El encanto que lucha por nosotros, ... es la magia de lo extremo, la seducción que ejerce todo lo supremo: nosotros los inmoralistas, nosotros somos los supremos ...».[2]

[49]

Conciencia = Conciencia de sí. Heidegger: «Solamente (vale) como saber aquel que se sabe a la vez y sabe lo sabido como tal, y está asegurado en ese saber de sí mismo». Es necesaria la reiteración: solamente sé si sé que sé (Heidegger, *Nietzsche II*, 422).[1]

Por tanto: solamente sé algo porque sé que sé. Sé mi saber solamente porque sé que sé mi saber. Y así hasta el infinito. Ésa es la prisión de la conciencia, prisión de la que es necesario salir para pensar.

Yo sé algo; pero me retiro de este «algo» y me concentro en el yo sé que sé en verdad, lo cual originariamente sin duda se hace para cerciorarse (teoría del método, teoría del conocimiento). De pronto, cai-

A En el sentido de: teniendo el lenguaje, poseyendo el don del lenguaje.

go en mi «interior» como por un tropiezo, e inmediatamente irrumpe el caos. Tomémoslo como ejemplo de aparición. Me atengo a algo que no aparece, sino que funciona solamente. También la conciencia es todavía algo «físico», ¿que funciona solamente?

Quizá deberíamos decir: nos movemos en un mundo de apariciones. Lo espiritual ciertamente no aparece, pero se manifiesta. Sobre todo en el lenguaje. También mis procesos corporales se manifiestan, aunque no aparecen. En el manifestarse algo no aparece como lo que es, o en la manera en que es; aparece siempre tan sólo un producto.

Todo lo que funciona lo hace inconscientemente (Valéry). Lo mismo tiene validez para la conciencia. Cuando la conciencia se convierte en objeto de la conciencia, nos enredamos allí exactamente igual que cuando paralizamos nuestros órganos interiores para ocuparnos de ellos. ¿Puede deducirse de ahí que la conciencia es un órgano?

Sobre el «cogito». Descartes, en el § I, 49 de *Principia philosophiae*: «Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat».[3]

[50]

El ser como lo que no aparece, pero se manifiesta en los entes: como el bosque que se manifiesta en el estar juntos los árboles particulares, pero en cuanto bosque solamente aparece cuando estamos fuera de él, o cuando, estando en medio del bosque, en cierto modo miramos por encima de los árboles. Lo que aparece está en la cercanía, lo que se manifiesta está en la lejanía.

Aparecer-manifestarse. El ser siempre es «solamente» algo pensado y expresado como «palabra», es aquello en lo que se manifiesta el ser pensado, que «aparece» al pensamiento.

[51]

Sobre la contradicción: lo forzoso en 2+2 = 4 es que con el 4 pienso exactamente lo mismo que con el 2+2.[1] Lo que me fuerza no es una «verdad» manifiesta, evidente, sino el: no te contradigas.

[52]

Sobre la cercanía y la lejanía: Orfeo y Eurídice. En el recuerdo puedo sacar del Hades a mi Eurídice; pero cuando me doy la vuelta para percibirla, me desparece de nuevo.

[53]

Pensar e intuir: la posibilidad de representarme lo alejado, es decir, de «ver», de hacer de nuevo presente lo que está ausente, ciertamente es la condición del pensamiento, pero todavía no es pensamiento. Pensar apunta siempre a un sentido; y el sentido de lo experimentado sensiblemente sólo puede lograrse mediante el pensamiento, o sea, sólo cuando ya no está dado sensiblemente.

Sentido es lo que nunca aparece, y ni siquiera se manifiesta (?). Por tanto, el pensamiento siempre va a lo que está bajo la superficie, o en la profundidad. La profundidad es su dimensión. Alzar desde lo profundo es la tarea de la poesía, de todo arte.

Es puro absurdo esperar un comportamiento moral de alguien que no piensa. No pensar es, por ejemplo, no imaginarme cómo me sentiría si me sucediera a mí lo que yo inflijo a otro; ahí está el «mal». (No hagas a nadie lo que no quieres que se te haga a ti, etc.)

[54]

No es que la vida quiera conservarse a sí misma, sino que de hecho se conserva a sí misma y en ocasiones recurre para este fin también a la voluntad, a la voluntad de vida. Del mismo modo: no es que todo lo vivo quiera aparecer, sino que ser vivo y mostrarse es lo mismo; en la medida en que algo es vivo, no sólo aparece, sino que se muestra.

Han de distinguirse: aparecer, mostrarse, manifestarse. Se manifiesta lo que se muestra sin aparecer.

En términos platónicos (*República*, VI): para ver lo que aparece, tienen que darse tres cosas: lo visible, la capacidad de ver y la luz. La luz es la condición del aparecer en general, pero ella misma no aparece; de la misma manera que el aire es respirado sin que él mismo aparezca. En el acto de ver no estoy precisamente a la espera de la luz. Para estar a la espera de la luz, se requiere un «giro», περιαγωγή. En este giro la luz pasa al centro de la atención, porque: a) junta y b) hace idóneos la capacidad de ver y lo visible. Sin la luz ambas cosas no serían buenas para nada. Por eso la luz es = ἀγαθόν. Y luego se convierte en metáfora del ser. El ser une el ente y lo que percibe el ente. El argumento por analogía: lo esclarecedor de este argumento está en que de hecho puedo ver algo que se substrae a la percepción sensible.

Lo mismo puede expresarse en términos kantianos: «Las condiciones de posibilidad de la experiencia son a la vez condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia». (*Crítica de la razón pura*, B 197). Es decir: la luz es la condición del ver y de lo visible. En cuanto la luz es percibida por el pensamiento (Vernunft), [éste] tiene una primacía sobre el conocer; el conocer conoce el ojo y lo que el ojo percibe. En cambio, el pensamiento está dirigido a lo que hace posible a ambos condicionándolos.

[55]

Sobre la interioridad de los procesos mentales. Descartes, *Principia Philosophiae*, I, 9, en torno a la pregunta «Quid fit cogitatio?»: «Cogi-

tationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo, intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare». «Entiendo por "pensamiento" todo aquello que sucede en nosotros [mientras somos conscientes, H. A.] con plena conciencia, por cuanto [a saber, H. A.] está en nosotros la conciencia de esto, y así no sólo conocer, querer e imaginar son lo mismo que pensar, sino que también sentir es lo mismo».[1]

Por tanto, el texto no dice precisamente: yo pienso o represento y en consecuencia soy, sino: se produce en mí algo de lo que soy consciente y, por tanto, soy. Lo que sucede en mí tiene la primacía sobre todo lo demás, porque no aparece y, por tanto, no puede ser mera apariencia. De acuerdo con lo dicho, no hemos de decir: yo siento (algo) y, por tanto, soy, sino: siento que siento y, por tanto, soy. Llevado al extremo: yo sé que yo soy y, por tanto, soy. O bien: no puedo dudar de mi propia existencia; con la conciencia está dado juntamente el «yo soy».

[56]

Todas (?) las capacidades mentales se relacionan con algo ausente, y a este respecto el pensamiento es el más radical. El juicio se refiere a una cosa pasada, el querer se refiere a una cosa futura. Y solamente el pensar se refiere a algo que está fuera del tiempo. Por ejemplo: pensando puedo narrar la historia, pero juzgando puedo condenar los sucesos que todavía no son historia. Sólo en el pensamiento se hace perceptible la historia, que, como tal, nunca fue presente.

Octubre de 1969

[57] *Octubre de 1969*

Start with:[1] Thinking as understood by the philosophers Jaspers as well as Heidegger – as a mode of action. Thinking understood by everybody else: as a means to acquire cognition and then in the modern age, to acquire mastery not over things but processes.

Against these positions: 1) Thinking is not acting; to say, thinking too is a way to act is either to speak metaphorically or to say thought, the result of thinking, can be used in action, or action is determined by thought – the idea seizes the masses, etc. But this does not mean they are the same. 2) Thinking = flute playing. Even if we knew all there is to know we would like to think. Quote Galilei, Lessing –

[*Empezar con:*[1] *el pensamiento tal como es entendido por los filósofos, por Jaspers lo mismo que por Heidegger, como una especie y manera de acción. Y luego pensamiento de acuerdo con la manera de concebir de todos los demás: como un medio para conseguir conocimiento, y después, en la modernidad, para lograr dominio no sobre cosas, sino sobre procesos.*

Contra estas posiciones: 1) pensar no es actuar; decir que pensar es también una forma de la acción, o bien tiene una acepción metafórica, o bien se entiende en el sentido de que el pensamiento, el resultado del pensar, puede emplearse en la acción, o de que la acción está determinada por el pensar, por ejemplo: la idea se apodera de las masas, etc. Pero eso no significa que pensar y actuar sean lo mismo. 2) Entonces pensar sería = tocar la flauta; aunque supiéramos todo lo que hay que saber, querríamos pensar. Citar a Galileo, Lessing.]

[58]

El pensamiento piensa el presente, el juicio juzga lo pasado, la voluntad quiere lo futuro. Todo es ausente, pues el presente no existe. Por eso es objeto de pensamiento: lo que es siempre: ἀεὶ ὄντα.

[59] *Minnewaska*[A]

Sobre Sorel, *Ilusiones del progreso*:[1] dice que la necesidad del desarrollo económico en cierto modo ha sustituido la necesidad de un plan salvífico de Dios para todo el género humano. Si el proceso económico se entiende como un progreso legal, ya no necesitamos a Dios.

[60]

La metáfora expresa lo mismo en lo no igual. Cf. Heidegger. El eterno retorno de lo mismo de Nietzsche, ¿quiere decir lo igual o lo mismo?

[61] *Nueva York*

El deseo de inmortalidad terrestre es blasfemo, no porque quiera eliminar la muerte, sino porque niega el nacimiento.

A Véase en el volumen de notas la p. 955.

Ohne Denken gibt es keine Gegenwart. Und ohne Gegenwart gibt es weder Vergangenheit noch Zukunft, die sich als solche nur im denkenden Erinnern und Erwarten konstituieren.

Ohne den Menschen gäbe es keine Zeit. Der Mensch ist in die unaufhörliche kreisläufige Bewegung des Universums eingebrochen (oder eingedrungen). Nur weil diese Bewegung auf ihn stösst und gegen ihn ausbrandet, wird sie „geradlinig"; er ist die Gegenwart, an der sich Vergangenheit und Zukunft stossen — die Vergangenheit (Kafka) die ihn nach vorne stösst, die Zukunft die ihn zurückzuschieben strebt. Und genau dies, den Zwischen-Raum, das Zwischen zwischen Vergangenheit und Zukunft, ~~[illegible]~~ wird im Denken aktualisiert: Er denkt zurück an die Vergangenheit, er denkt vor in die Zukunft,

Noviembre de 1969

[62]

Noviembre del 69

El presente se actualiza como un espacio de tiempo, es decir, escapa a la fugacidad de la sucesión de los ahoras solamente en el pensamiento; y eso debe decirse tanto de la actividad misma, porque está excluido todo movimiento cuando la representamos, como también del posterior resumen pensante de un proceso o de un suceso. Por ejemplo: los días de verano en Tegna[1] constaron de una sucesión temporal de días, semanas, horas, meses. Pero en el recuerdo todo eso está resumido como si hubiera sido un presente.

Sin pensamiento no hay ningún presente. Y sin presente no hay pasado ni futuro, que, como tales, sólo se constituyen en el recuerdo y la esperanza pensantes.

Sin el hombre no habría ningún tiempo. El hombre ha penetrado (o se ha interpuesto) en el incesante movimiento circular del universo; solamente porque este movimiento topa con él y bordea en él, se hace «rectilíneo»; el hombre es el presente en el que se separan el pasado y el futuro, el pasado (Kafka)[2] que empuja hacia delante, y el futuro que parece rechazarlo. Y precisamente esto, el espacio intermedio, el que media entre pasado y futuro, se actualiza en el pensamiento: éste piensa de nuevo en el pasado y anticipa pensando el futuro. Los dos, pasado y futuro, son invisibles, y no existirían sin el pensamiento.

[63]

Si la acción es la respuesta a la natalidad y, por tanto, el nacimiento es la condición de posibilidad de la libertad, el pensamiento es la «respuesta» a la mortalidad, a saber, el descubrimiento siempre accesorio de aquello para lo que es buena la muerte: es buena para posibilitar nacimientos, o sea, es la condición negativa de la libertad.

[64]

Pensar y saber: donde se puede saber no se piensa, se aprende. Si lo supiéramos todo, renunciaríamos al pensamiento.

[65]

Las dos caras de lo invisible: 1) lo que esconde explícitamente lo que aparece: los órganos interiores, etc. 2) aquello a lo que apunta lo que aparece, sin dejarlo comparecer como tal en la aparición: οὐδὲ λέγει οὐδὲ κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει.[1] Por ejemplo, justicia, valentía, libertad, etc.

[66]

Plato, *Sophistes*: Semblance is not what is, but only seems to be like a mirror-image. This quite clear as long as I don't wish to use λόγος;. If I translate into λόγος, this λόγος; compels us to say: what is not (μὴ ὄν) is, namely qua semblance. 239 C.-240 C. All the difficulties begin with λόγος – not thinking per se, but thought expressed in words.

[*Platón,* Sofista*: la imagen (eidolon, eikon) no es lo que es, sino que sólo parece ser, como una imagen reflejada. Esto es claro mientras no quiero usar el λόγος. Si intento una traducción al λόγος, este λόγος nos fuerza a decir: lo que no es (μὴ ὄν), es, a saber, mediante la imagen. 239 C-240 C. Todas las dificultades comienzan con el λόγος, que no es el pensamiento mismo, sino el pensamiento expresado en palabras.*]

[67]

Ad thinking and evil: Thinking concerned with the invisible; those who deny its existence – dragging everything down to earth, denying

that anything is that can't be perceived – could be convinced only if they were in fact different – [Plato], *Sophistes*, 246 D.

However, they admit ψυχή, justice, etc. And Plato proposes then to define all ὄντα (in their sense) as what either has power to affect or is liable to be affected. 247 E. So that for them it is δύναμις that defines Being. (Δύναμις; includes passive ability).

[*Sobre el pensamiento y el mal. El pensamiento se ocupa de lo invisible. Aquellos que no quieren aceptar la existencia de lo invisible, por cuanto todo lo degradan al terreno de los hechos y niegan que haya algo que no pueda percibirse, sólo podrían persuadirse de esto si de hecho fueran diferentes,* Sofista, *246 D.*

No obstante, reconocen el alma, la justicia, etc. Y Platón propone explicar todo lo que es (en su sentido) como algo que, o bien tiene la fuerza de actuar, o bien está hecho de tal manera que podemos actuar en ello. 247 E. Y así, para los que piensan en la forma expuesta, es la δύναμις (movimiento) la que define el ser (Δύναμις incluye la capacidad pasiva).]

[68]

I shall not study our ways of reasoning apart from the objects of our thoughts, that is, no logics, when I introduce mathematical symbols which in themselves are meaningless: A = B, B = C, hence C = A. The only formal imperative: Don't contradict what you said before. Like: a triangle has 4 angles.

[*No trataré nuestras maneras de usar la razón independientemente de los objetos de nuestros pensamientos; es decir, no quiero moverme en el terreno de la lógica (no me ocupo de lógica, N. de las E.), introduciendo símbolos matemáticos que de suyo carecen de significación: A = B, B = C, por tanto C = A. En esa lógica la única prohibición formal es: no contradigas lo que has dicho antes; por ejemplo, no digas: un triángulo tiene cuatro ángulos.*]

[69]

The very fact of appearance – the urge to appear – shows a claim for recognition and praise. All that appears wants to be seen and recognized and praised. The highest form of recognition is love: *volo ut sis.*[1] – The wonder implies affirmation.

[*Ya el simple hecho de la aparición, el impulso hacia la aparición, muestra una pretensión de reconocimiento y alabanza; todo lo que aparece quiere ser percibido y reconocido y ensalzado. La forma suprema de reconocimiento es el amor:* volo ut sis.[1] *El milagro implica la confirmación.*]

[70]

Invisible: The moment we speak, we take visibles together in, something that is not given in sense data: house, fruit, animal, etc. The more primitive a language is, the more words it has: one for each particular. Speech is shot through with words of general meaning, invisible because applied to many visible things.

[*Invisible: mientras hablamos, congregamos cosas visibles bajo algo que no está ahí como dato sensible: casa, fruta, animal, etc. Cuanto más primitiva es una lengua, tanto más abundante es en palabras; tiene una para cada cosa particular. El lenguaje se realiza con palabras, que tienen una significación general, y que son invisibles porque pueden aplicarse a muchas cosas visibles.*]

También el pensamiento, que tiene que ver con lo invisible, empuja hacia la aparición. Aparece o suena en el lenguaje. Por tanto: lo que es invisible puede oírse (el nombre de Dios).

[71]

Main task: Where to localize thinking. Plato in the *Sophist* asks the question and kind of localizes the sophist; but answers the question, Where to localize the philosopher? unsatisfactorily.[1] The reason: We can't localize the philosopher – a man like everybody else – only the activity itself.

[*Tarea principal: ¿dónde ha de localizarse el pensamiento? Platón plantea la pregunta en el* Sofista, *e indica algo así como un lugar en el que el sofista está en casa. Pero no da una respuesta satisfactoria a la pregunta acerca del lugar donde ha de situarse el filósofo.*[1] *La razón está en que en relación con el filósofo, que es un hombre como cualquier otro hombre, no podemos indicar ningún lugar; esa indicación sólo puede hacerse por lo que se refiere a la actividad misma.*]

Cuaderno XXVII

Noviembre de 1969 – noviembre de 1970

Cuaderno XXVII

Noviembre de 1969

[1] a [16] 731

Notas 1090

Diciembre de 1969

[17] a [28] 738

Notas 1092

De enero a abril de 1970

[29] a [48] 742

Notas 1093

De mayo a agosto de 1970

[49] a [79] 752

Notas 1095

De septiembre a noviembre de 1970

[80] a [86] 770

Notas 1100

Índice de temas 888

Noviembre de 1969

[1] *Nueva York. Noviembre de 1969*

The τόπος of thinking:[1] neither in the public realm where we are concerned with the world and with what is common to us, nor in the private where we are concerned with our own and with what we want to hide from the world, nor in the social realm. Hence: Where? In the desert?

We are concerned with something common but hidden (invisible) by everyday life, be it public or private or social.

[*El τόπος del pensamiento:*[1] *ni en el ámbito público, donde nos ocupamos del mundo y de lo que es común a nosotros; ni en el privado, donde tenemos que habérnoslas con lo nuestro y lo que queremos esconder ante el mundo; ni en el ámbito social. Por tanto: ¿dónde? ¿En el desierto?*

En el pensamiento nos referimos a algo común, que es (invisible) para la vida cotidiana, para la pública, la privada, o la social.]

[2]

All thoughts are forethoughts or afterthoughts.

[*Todos los pensamientos son anticipativos o rememorativos.*]

[3]

Plato's appeal to the φύσις of the philosopher (noble nature) and Kant's remark that *Dummheit* springs from a bad heart – or Abraham a Santa Clara: «*Gott selbst mag die Eselsköpfe nicht*» (Heidegger in dem Messkirchbüchlein: «Über Abraham a Santa Clara»).[1]

[*Platón apela a la φύσις de los filósofos (naturaleza noble); Kant advierte que la* estupidez *brota de un mal corazón; o Abraham a Santa Clara: «Dios mismo aborrece las cabezas de burro» (Heidegger en el folleto de Messkirch: «Sobre Abraham a Santa Clara»).*][1]

[4]

Siempre se ha pensado; pero el primero que legitimó el pensamiento fue Kant, por cuanto separó la razón (el órgano del pensamiento) del entendimiento, el órgano del conocimiento. (cf. *Reflexiones sobre la metafísica*, vol. XVIII[A], nº 4849.)

[5]

El pensamiento crítico, y con ello el pensamiento como factor decisivo en la vida pública de la política y de las ciencias, surgió por primera vez cuando Platón echó en cara a sus predecesores que ellos no sabían λόγον διδόναι, dar razón. Y este dar razón a su vez era originariamente político; era lo que los atenienses y sólo ellos exigían a sus políticos. El pensamiento exigió entonces de sí mismo este dar cuentas en el diálogo consigo mismo. Ahí está también el origen de la conciencia, tal como la entendemos. El auténtico representante de este

A Aquí y a continuación, H. A. cita el vol. XVIII de las obras de Kant en *Gesammelte Schriften* (Academia) [véase el Índice de obras], en parte indicando sólo el número de reflexión y el volumen.

pensamiento es Kant (cf. 5636, vol. XVIII: «Es una quaestio facti la pregunta relativa a la manera en que hemos llegado por primera vez a la posesión de un concepto. Y es una quaestio juris la del derecho con que lo poseemos y usamos.»)[1]

[6]

Pensamiento en Kant: una «necesidad de la razón». Voluntad en Kant: la facultad de mandarnos hacer lo que por la razón sabemos que hemos de hacer. La voluntad es el órgano de ejecución de la razón. Lo problemático en Kant está en que necesitamos la voluntad, pues se pone de manifiesto que los imperativos morales no son tan capaces de forzar como las verdades de la razón. Nadie necesita querer para decir que 2 + 2 = 4. El fundamento en Kant es: el interés, la inclinación, etc. (Cf. Hobbes: las verdades de la razón son reconocidas porque son indiferentes [respecto de los móviles, N. del T.]) Así Kant necesita un «interés superior» contra la «sensibilidad», busca lo que él llama el móvil, que es la aspiración a la felicidad o a la armonía interior.

Es típico de Kant, y no sólo de él, el hecho de dar siempre la denominación de «suprasensible» a lo invisible (a lo dado en forma no sensible). Ahí tenemos uno de los prejuicios fundamentales de la filosofía. A este respecto, Kant sabe que la mesa (esquema) está tan poco dada sensiblemente como la justicia.

Lo no sensible ciertamente no está dado para los sentidos, pero puede hacerse audible mediante la conversación. La justicia es un dato de la experiencia (en sentido kantiano), en cuanto tenemos para ella una palabra en el lenguaje. Todos los datos «sensibles» son experiencias también sin palabras. ¿Qué pasa en los animales? ¿Una mesa es para ellos una mesa, o bien cada mesa es un dato diferente?

¿Puede decirse que el pensamiento se refiere a cosas que sólo están dadas lingüísticamente, y que no están dadas también sensiblemente?

Kant habla de la «necesidad de la razón», pero no se refiere a la necesidad de pensar, es decir, a la actividad, sino a los «conceptos

puros de la razón», que son «conceptos subjetivamente necesarios de la razón» (6424 en el vol. XVIII), como, por ejemplo, el «concepto de lo incondicionado», pero también Dios, la libertad y la inmortalidad. Esto es problemático. Lo único que sabemos es que nuestro lenguaje contiene tales palabras. El lenguaje nos trae en sus palabras lo que ha de pensarse.

[7]

Interpretar y citar, sólo para tener testigos, y también para granjearse amigos.

[8]

El lenguaje habla consigo mismo (como con un amigo); el querer se manda a sí mismo, como un señor manda al siervo; el siervo, oprimido, tiene su propia voluntad (cf. Schelling); el juicio reflexiona sobre sí mismo: me agrada, no me agrada. Sólo en la voluntad surge una disputa entre mí y mí mismo. La voluntad actualiza siempre un desgarro. Así como el pensamiento me familiariza con lo no sensible, que está dado en el mundo de la aparición, de igual manera el juicio me familiariza con el mundo de la aparición, o sea, con el mundo en el que vivo. Solamente la voluntad me arroja enteramente a mí mismo como desgarramiento. Yo quiero, dice el yo como señor; yo no quiero, dice el mismo yo como siervo.

El sí mismo en el pensamiento es un amigo, en el querer es un enemigo y en el juicio es el patrón del que parto cuando me formo un juicio.

[9]

Demócrito, λόγος γὰρ ἔργου σκιή (Fragmento 68 B 145): la palabra es la sombra de lo hecho (ἔργῳ λόγῳ); la palabra mantiene en la aparición lo hecho, que es fugaz; pero lo mantiene solamente como sombra. Y así el fragmento 68 B 190 nos induce a omitir las palabras de malas acciones; hay que entregarlas al olvido, no hay que hacer de ellas ninguna historia.[1]

[10]

Lo que en Hegel es reconciliación, en Spinoza es «acquiescentia in se ipso», *Ética*, IV, 52: «La satisfacción consigo mismo puede brotar de la razón, y esta satisfacción, la que brota de la razón, es la máxima que puede darse».[1] Nota: «La satisfacción consigo mismo es de hecho lo máximo que podemos esperar».[2]

Spinoza: el pensamiento como medio de salvación es el mayor ejemplo. Véase la introducción al *Tratado sobre la reforma del entendimiento*.[3]

«Acquiescentia in se ipso»: «La satisfacción consigo mismo es una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su "agendi potentia" [la fuerza de acción, H. A.]», ibíd. III, 25.[4] La «potentia agendi» del alma es la «potentia cogitandi» [la fuerza de pensamiento, N. de las E.].

[11]

Sobre el velo de Penélope: si contemplamos el asunto del pensamiento desde el punto de vista de la ciencia, que tiene resultados fijos, de ahí se desprende la alabanza de la duda. Pues la ciencia, y todo conocimiento, sólo puede empezar de antemano si se ponen en duda los resultados. Véase Kant, XVIII, 5019, 5036.[1]

Sobre el τόπος del pensamiento: ibíd., 5073: lejos del mundo, lo cual es lo contrario del amor a la patria.

[12]

¿Comienza la filosofía con el pensamiento que se eleva desde la admiración, o con el pensamiento sobre el pensamiento?

[13]

Spinoza sobre la admiración. Está muy en contra. Cuando termina la ignorancia, dice, termina también la admiración. (*Ética*, apéndice.)[1] Se sigue preguntando por causas y causas, hasta encontrar refugio en la voluntad de Dios, «el refugio de la ignorancia». Y no se da la voluntad de Dios, ni la libertad (I, 32).[2]

[14]

Para qué es bueno el pensamiento. El pensamiento proporciona a lo visible las normas invisibles (Solón),[1] por las que esto se ordena y [por las que] puede regirse la conducta en el mundo de las apariciones. Pero eso no significa que lo sensible tenga un fin. Dichas normas, vistas desde el pensamiento, son un producto secundario, ya por la simple razón de que aquél sólo descubre y sigue lo invisible en lo visible.

[15]

Sobre Parménides y Heráclito: cada uno censura la doctrina del otro diciendo que no es sino una opinión popular. Cf. Hegel, *Lógica* (primera edición 1812), prólogo, IV, donde critica la *Crítica de la razón pura* de Kant como una «doctrina popular».[1]

Hegel, ibíd., V, habla de «aquellos solitarios que fueron sacrificados por su pueblo y apartados del mundo con el fin de que se dé la contemplación de lo eterno y una vida al servicio de ella, no por la utilidad, sino por mor de la bendición».[2]

[16]

Descartes – Die berühmte Nacht: «un accord fondamental entre les lois de la nature et les lois des mathématiques»:[1] This solves everything: If my senses deceive me, they deceive me only with respect to appearances. Mathematical laws, produced outside all sense experience, and the laws of nature are in accord; appearances mock each other, but the non-appearing laws are in harmony.

[*Descartes, en la famosa noche: «Una coincidencia fundamental entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la matemática».*[1] *Esto resuelve todas las dificultades: si mis sentidos me engañan, me engañan solamente en relación con las apariciones. Las leyes matemáticas, que se establecen fuera de toda experiencia de los sentidos, concuerdan con las leyes de la naturaleza; las apariciones se escarnecen recíprocamente, pero las leyes que no aparecen se encuentran en armonía.*]

Galilei: «Les mathematiques sont la langue dans laquelle est écrit l'univers».[2]

Diciembre de 1969

[17] *Diciembre del 69*

El pensamiento nos arranca de los sentidos, pero eso no significa que interiorice, tal como opina Rilke.

[18]

Demócrito, 68 B 147: según Demócrito, la temperancia es un signo del λόγος ... – τὸν λόγον ... αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ τὰς τέρψιας ἐθιζόμενον λαμβάνειν –, de un logos (espíritu) que se acostumbra a sacar placer de sí mismo.[1] Lo decisivo aquí es: no la contemplación, sino el λόγος.

[19]

Si decimos «casa» y usamos esta palabra para todo lo que en general sirve de habitáculo, desde las más primitivas cabañas de barro hasta los rascacielos, que como datos sensibles son radicalmente distintos, pensamos ya: casa. La casa de ninguna manera está dada sensiblemente, es el objeto pensado, al que corresponde el habitar. El impulso cognoscitivo se dirige a casas; el pensamiento engendra el concepto de «casa» como el sentido que da a la idea de habitar.

[20]

How strong the anti-body experiences must have been to survive virtually intact the Christian belief in the resurrection of the body which actually implies the negation of all soul-body dichotomies!

[*Muy fuertes tuvieron que ser las experiencias contrarias al cuerpo, para que sobrevivieran prácticamente intactas a la fe cristiana en la resurrección del cuerpo, que en el fondo incluye la negación de toda dicotomía de alma y cuerpo.*]

[21]

Descartes: «Cogito ergo sum» implies: Only because and as long as I think, can I be certain that I exist. Only in thought is reality: only what is being thought, i. e., thinkable, i. e., reasonable is real. Hegel's position is the position of Descartes.

Here the reversal complete: Only the presence of others guarantees me my reality. I, thinking and being myself, cannot be certain that I am. The doubt of reality is the outstanding experience of thinking. Die Ent-zweiung ist der Zweifel. («dubitare» = zwischen zwei Seiten hin- und herschwanken)

[*Descartes: «cogito ergo sum» implica: sólo porque y mientras yo pienso, puedo estar seguro de que yo soy. Sólo en el pensamiento hay realidad: sólo lo que es pensado, o sea, es pensable, o sea, es racional, es también real. La posición de Hegel es la de Descartes.*

La inversión de este pensamiento es perfecta: únicamente la presencia de los otros me garantiza mi realidad. Yo, que pienso y soy yo mismo, no puedo estar seguro de que yo soy. La duda de la realidad es la experiencia sobresaliente del pensamiento. La duplicación (escisión) es la duda. («Dubitare» = oscilar entre dos partes)]

[22]

Ad pleasures of the mind: Thinking the only activity (not passivity!) where the reflection on what I am doing does not interrupt. Happiness of action only an afterthought: I know I was happy; had I thought about my happiness, I would have stopped the act.

[*Sobre los placeres del espíritu: pensar es la única actividad (no inactividad) en la que no hay una interrupción por la reflexión sobre lo que hago. La dicha de la acción es solamente un pensamiento accesorio: sé que yo era feliz. Si hubiese pensado sobre mi felicidad, habría paralizado la acción.*]

[23]

Ad Being in Heidegger: It is concealed by beings, its manifestation is in thought[A]. El ser del ser es el pensamiento. Este ser, que hace que cada cosa sea, ¿no está quizá tan «oculto» como los órganos internos, que posibilitan la aparición (del cuerpo)? Entonces el pensamiento no sería la manifestación del ser, sino el sentido del ser.

[24]

Conscience too is an afterthought. The witness (*testis* – Cicero) I carry with me speaks up only after the act, and only if I object to what I have done. To think means: Imagine what as your own witness you will have to say after you have acted and the act is now remembered, i. e., appears to you. Make it appear before it has happened, as though it had already happened.

[*También la conciencia es un pensamiento añadido posteriormente. El testigo (*«testis»*, Cicerón) que llevo conmigo sólo se anuncia cuando ha pasado la acción, y sólo cuando no asiento a lo que hice. Pensar significa: imagínate qué habrás de decir tú como tu propio testigo una vez que hayas actuado y recuerdes la acción, es decir, te aparezca. Haz que aparezca antes de que haya sucedido, como si ya hubiese sucedido.*]

A Sobre el ser en Heidegger: el ser está cancelado por los entes, se manifiesta en el pensamiento. Véase Heidegger: «El ser se manifiesta como el pensamiento», cf. Cuaderno XXVI, 1.

[25]

The question: Where are we when we think is a wrong question, because we are not. «Tantôt je pense, tantôt je suis»[1] – To be always assumes others. Hence a) the Cartesian doubt, b) Plato's death.

[*La pregunta: ¿dónde estamos cuando pensamos?, es una falsa pregunta, pues nosotros no somos. «A veces pienso, a veces soy».[1] Ser presupone siempre a otros. De ahí procede: a) la duda cartesiana, b) la muerte de Platón.*]

[26]

Seen from the perspective of living, thinking is a living death; seen from the perspective of thinking, life is meaningless.

[*Visto desde la vida, el pensamiento es un muerto viviente, y la vida, vista desde el pensamiento, carece de sentido.*]

[27]

Pensar en Dios es un resultado natural que va ligado a la peculiaridad del pensamiento; asciende desde todo tipo de pensamiento. Dios es el correlato no existente que corresponde en el pensamiento al estado del no ser. «Tantôt je pense, tantôt je suis».[1] Cuando pienso, como uno que está confirmado en su realidad por los otros, a lo sumo puedo creer en Dios como el completamente otro al que me confío. Cuando pienso, «soy» en la cercanía de Dios, precisamente porque él es lo más lejano. Pensar en él significa: pensar el pensamiento, a saber: volver a pensar explícitamente el llegar a la cercanía de lo lejano, o la venida de lo lejano a la cercanía.

[28]

La primacía de lo sensible en la metáfora: quien tiene preocupaciones y ve las olas del mar arrojadas de aquí para allá, quizá se haga más sabedor de la propia preocupación. Pero no puede decirse lo contrario. Si sé de mi preocupación, no soy más sabedor del mar azotado por el viento.

Enero de 1970

[29]

1.1.1970.
Chicago 3-17.[A]

Imagination is the capacity to desensualize sense objects.

[*La imaginación es la capacidad de despojar de su condición sensible a los objetos de la percepción sensible.*]

[30]

Only because thinking implies withdrawal, can it become an instrument of escape.

[*Sólo porque el pensamiento implica una retirada, puede convertirse en instrumento de la fuga.*]

A Véase en el volumen de notas la p. 1093.

[31]

What gives artworks their permanence is perhaps their origin – they were born on the non-time track of thinking.

[*Lo que confiere a las obras de arte su duración, quizá es su origen. Éstas nacen en la senda no temporal del pensamiento.*]

[32]

What makes our thinking rational – in distinction from oriental «philosophy» – is only that it can give account of itself, is at least supposed to do so.

[*Lo que hace racional nuestro pensamiento, a diferencia de la filosofía oriental, es sólo el hecho de que puede dar razón de sí mismo; en todo caso debería hacerlo.*]

[33]

All the fallacies of thinking come to the lore in the βίος θεωρητικός – when it has become a way of life.

[*Todas las conclusiones erróneas del pensamiento aparecen en el βίος θεωρητικός cuando aquél se ha convertido en una forma de vida.*]

[34]

Dubos[1] in Denneny's dissertation:[2] Taste is a judgment by comparison instead of rules. The critic requires «a number of comparative pieces and touchstones in [his] memory». «Comparative taste.»

The sixth sense: judgment – discovered in judging art.

[*Dubos*[1] *en el trabajo doctoral de Denneny:*[2] *el juicio juzga usando comparaciones, en lugar de reglas. El crítico necesita «una serie de piezas comparables y de piedras de toque en (su) memoria». «Gusto comparativo».*

El sexto sentido: el juicio, descubierto en el enjuiciamiento del arte.]

[35]

St. Augustine, *Confessions*, XIV, 17: «What then is time? If no one asks me I know; if I wish to explain it to one that asks I know not».

[*San Agustín,* Confesiones, *XIV, 17: «¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quisiera explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé.*]

[36]

The highest form of knowing is intuition, *Anschauung*, but the highest form of thinking is speech.

[*La forma suprema de conocimiento es la intuición,* Anschauung, *pero la forma suprema de pensamiento es la palabra.*]

[37] *Nueva York*

La construcción del tiempo en Kafka,[1] el pasado que me empuja hacia delante y el futuro que me llega, sólo tiene validez para la experiencia pensante, que ha excluido precisamente la acción. La acción interviene en el futuro y lo mantiene abierto.

Han de analizarse los diversos conceptos de tiempo.

[38]

Lo invisible: en su ámbito se incluyen las «imágenes» de la imaginación, que conducen a la contemplación y a la identificación de verdad e intuición, y los «conceptos» que aporta el lenguaje. Los últimos han sido tomados siempre del ámbito de los asuntos humanos; las primeras se refieren a lo «dado», a la naturaleza, al universo, etc.

[39]

Sobre el tiempo. Heidegger: el futuro «no es lo que sigue al hoy, sino lo que descuella en el hoy. Así el hoy no es ninguna sección de tiempo que exista por sí misma, que esté sellada por todas partes. El hoy tiene su origen en el pasado y a su vez está expuesto a lo que le llega» (*700 años de Messkirch*).[1]

Febrero de 1970

[40] *Febrero*

A propósito de Schelling, *La esencia de la libertad humana*:[1]

Frente a la libertad como fenómeno de la voluntad, o sea, frente a la elección entre bien y mal como si fueran sustancias, la libertad como «initium», como acto de poner un principio. Entonces la capacidad de elección se convierte en capacidad de juicio, de distinguir entre lo bueno y lo malo, o pasa a ser la capacidad de distinción.

La maldad es un fenómeno de la voluntad. El mal es un fenómeno de la falta de juicio.

Puesto que el juicio reflexiona sobre otros, sólo el hombre «malo», que no juzga, no conoce la diferencia, es capaz de todo.

El juzgar mismo se relaciona con el pensamiento por cuanto en éste se activa la diferencia, o sea, la pluralidad innata. La maldad reflexiona sobre otros, tiene una conciencia, etc. Véase Ricardo III.

Lo decisivo no es que no se quiera vivir con un asesino, que nos contradigamos, sino el hecho de que no somos dos en uno, es decir, que como uno vamos viviendo impulsados por una mismidad indivisa.

El mal en Plotino.[2] En la armonía: no habría armonía sin opuestos. El mal en la voluntad: si no se diera, no habría libertad (Schelling).[3]

[41]

Sobre la religión centrada en la revelación: el dios que se revela nos parece tan esclarecedor porque no podemos imaginarnos lo que no impulsa a la aparición, a la propia representación. Creemos que, si Dios ha de ser un Dios vivo, tiene que revelarse.

[42]

Schelling, en torno a la libertad humana: «Fe, no en el sentido de un tener por verdadero ..., al que le falta algo para la certeza, ... sino en su significación originaria de confianza, de entrega confiada a lo divino, que excluye toda elección» (Meiner, p. 66, *Werke*, 394).[1]

Marzo de 1970

[43] *Marzo*

One often hears: Only man cherishes the delusion that he is master of his fate. The trouble with this «delusion» is: We cannot but hold

ourselves responsible for what we are, and not merely for what we do. On the contrary, for what we do we can find a hundred excuses – circumstances, over-eagerness, etc. and believe in them; but for what we are, which we hardly can change and where we certainly are not masters, we cannot help holding ourselves responsible. (Psychoanalysis = attempt to find circumstances explaining and excusing what we are – to get rid of this inbuilt responsibility.) That is not only unfair, it is very odd. Is it not this oddity Kant had in mind when he spoke of freedom as a fact of reason?

[*Con frecuencia se oye: sólo el hombre se entrega al engaño de que es dueño de su destino. El problema de este «engaño» está en lo siguiente: no podemos evitar tenernos por responsables de aquello que somos, y no sólo de lo que hacemos. Al contrario, podemos encontrar cientos de excusas para lo que hacemos, por ejemplo, las circunstancias, el exceso de celo, etc. y creer en ellas. En cambio, por lo que se refiere a lo que somos, a aquello que difícilmente podemos cambiar y de lo que con toda seguridad no somos dueños, es inevitable que nos tengamos por responsables. (Psicoanálisis = el intento de encontrar circunstancias que esclarezcan y exculpen lo que somos, para deshacernos de esta responsabilidad innata.) Eso, además de no ser juego limpio, es muy sorprendente. ¿No es esta cosa sorprendente lo que Kant tenía en mente cuando hablaba de la libertad como un hecho de la razón?*]

[44]

Es peculiar de todas las capacidades mentales una doble «intencionalidad». Pueden estar dirigidas al mundo, o bien a sí mismas. Esto explica la duplicidad de pensar y conocer, de querer y apetecer, de juicio que reflexiona y juicio que subsume.

Abril de 1970

[45] *Abril*

On the difficulties I have with my English readers:

1. The linguistic «philosophers» have taught them to analyse everyday speech, not to clarify it. If everyday speech makes synonyms of words whose original meanings are quite different, they accept them as synonyms.

All thought starts and departs from everyday speech. The need to think arises whenever we find that words taken in their ordinary sense are obscuring rather than revealing. The process of clarification that occurs in the thinking process comes about through distinctions.

The opposite of thinking by way of making distinctions is thinking by association – as practised by psychoanalytic therapists. This practice of association, which can be refined and put under control in order to eliminate arbitrariness, produces families of concepts and clusters of words, which are of a certain value in sheer linguistic analysis. It is as though all these efforts had only one aim – to produce a gigantic thesaurus whose purpose is not definition, as in a dictionary, but to list the greatest possible «variety of associations» (Roget's *Thesaurus*, Preface to the edition of 1962, p. viii).[1] The associations supposedly are guided by «ideas» so that many thousands of words and their meaning can be ordered and catalogued under no more than 990 heads or titles. And indeed, the editors of the *Thesaurus* still look with hope toward the day when those «more deeply versed in linguistic science» will «build that ultimate, multilingual thesaurus which Roget envisaged» even in 1852 (ibíd., x, xi).

2. Underlying this thesaurus philosophy is the notion that words «express» ideas which I supposedly have prior to having the words. This notion is incorrect on two points: a) Most words relate to objects, and words relating to concepts (such as justice, courage, etc., relate primarily not to ideas in my head but to experiences I had in the world of appearances (just deeds, courageous acts, etc.). b) It is more than

doubtful that we would have any «ideas» without language. It is not doubtful that in the development of the human animal words precede ideas.

3. How thinking by association prevents thinking: According to the cluster or family-of-concepts theory, past and tradition belong together. Or: difficult and obscure are the same (Cameron).[2] Or, ideology and thought are the same. (*Times Literary Supplement* reviewer complains of my «ideology»;[3] what he means is my thinking that transcends mere description.) Or: similes and metaphors.

4. What this adds up to is that the whole notion of thinking a matter through is alien to English «philosophy». For instance: I said that Benjamin thinks poetically, i. e., in metaphors. Thus far everything is okay. But I then raise the question of what is a metaphor (which naturally leads me to Homer who invented it as an instrument of poetry) and what does a metaphor achieve – the unity of the world. These considerations, according to our English friend, have nothing to do with a profile of Benjamin.

If one believes in distinctions and indulges in the habit of linking a matter through, one is led into the construction of models, of «ideal types» in Gilson's sense.[4] «Ideology», or rather thought intervenes because every man, friend or foe, though not, of course, acquaintances, reveals some essence, which he is not in its entirety but to which his existence points and of which one would not have known anything without him.

[Sobre las dificultades que tengo con mis lectores ingleses:

1. Los «filósofos» del lenguaje les han enseñado a analizar el lenguaje cotidiano, no a esclarecerlo. Cuando el lenguaje cotidiano convierte palabras en sinónimos, cuyas significaciones originarias son bastante diferentes, entonces dichos filósofos las aceptan como sinónimas.

Todo pensamiento comienza con el lenguaje cotidiano y se aleja de él. La necesidad de pensar surge siempre que percibimos que las palabras en su significación usual [la cosa] oscurecen la significación más que esclarecerla. El proceso de esclarecimiento que se produce en el proceso de pensamiento tiene lugar a base de distinguir.

Lo contrario de pensar estableciendo distinciones es un pensar por asociación, tal como se hace en la terapia psicoanalítica. Este método asociativo, que puede refinarse y controlarse para excluir lo arbitrario, produce familias de conceptos y grupos de palabras que tienen cierto valor en un análisis puramente lingüístico. [*Sin embargo*], *parece como si todos los esfuerzos tuvieran un único fin, a saber, el de producir un tesauro gigantesco cuyo propósito no es la definición, como en un diccionario, sino un listado de una «multiplicidad de asociaciones» tan grande como sea posible (el* Thesaurus *de Roget, prólogo a la edición de 1962, p. viii*[1]*). Las asociaciones, se afirma, están determinadas por «ideas», de manera que los muchos miles de palabras y sus significados pueden ordenarse y catalogarse bajo no más de 990 encabezamientos o títulos. Y de hecho, los editores del* Thesaurus *todavía miran llenos de esperanza el día en que «los expertos en ciencias del lenguaje crearán aquel definitivo tesauro multilingüe que Roget imaginaba (ya en 1852)» (ibíd. p. x, xi).*

2. A esta filosofía tesauro subyace la concepción de que las palabras «expresan» ideas que, supuestamente, tengo ya antes de tener la palabra. Esta concepción es incorrecta desde dos puntos de vista: a) la mayoría de las palabras se refieren a objetos, y las palabras que se refieren a conceptos (como justicia, valor, etc.) están en relación, primordialmente, no con ideas que tenga en mi cabeza, sino con mis experiencias en el mundo de las apariciones (acciones justas, acciones valerosas, etc.). b) Es más que dudosa la suposición de que tendríamos «ideas» sin el lenguaje. No cabe duda de que en el desarrollo del animal humano las palabras preceden a las ideas.

3. Cómo pensar por medio de asociaciones impide pensar: de acuerdo con la teoría de los grupos o familias de conceptos, pasado y tradición forman una unidad. O: difícil y oscuro son lo mismo (Cameron).[2] *O bien: ideología y pensamiento son lo mismo. (El crítico del* Times Literary Supplement *se queja de mi «ideología»;*[3] *se refiere a mi manera de pensar, que va más allá de la descripción pura.) O bien: símiles y metáforas.*

4. Todo esto apunta a que someter un asunto a reflexión es ajeno a la «filosofía» inglesa. Por ejemplo: dije que Benjamin piensa poéti-

camente, es decir, en metáforas. Hasta aquí todo correcto. Pero luego planteo la pregunta de qué es una metáfora (lo cual, evidentemente, me conduce a Homero, que la descubrió como un instrumento de la poesía) y lo que consigue una metáfora, a saber, la unidad del mundo. En opinión de nuestro amigo inglés, estas reflexiones no tienen nada que ver con un perfil de Benjamin.

Si uno cree en las distinciones y se permite el hábito reflexionar en profundidad sobre algo, se verá llevado a la construcción de modelos, de «tipos ideales» en el sentido de Gilson.[4] *La «ideología» o, mejor, el pensamiento, interviene porque todo hombre –amigo o enemigo, no precisamente los íntimos– revela alguna esencia que no es él en su totalidad pero hacia la que su existencia apunta y de la que, sin ese hombre, no habríamos sabido nada.*]

[46]

The basic problem of the will is that willing itself provides no standards for right or wrong, as thinking provides the standard non-contradiction.

[*El problema fundamental de la voluntad está en que el querer en sí mismo no proporciona ninguna categoría para lo correcto y lo equivocado, mientras que el pensamiento proporciona el patrón de la no-contradicción.*]

[47]

El esquema básico del último Heidegger: el ser del ente corresponde al pensamiento del hombre como el ente señalado. Esta pertenencia recíproca es desarrollada desde el τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι[1] de Parménides, es el «evento» en el que ser y hombre se apropian recíprocamente.

[48] *el 19 de abril*

Martin, embolia.[1]

Mayo de 1970

[49] *Mayo. Tegna*[A]*:*

Kant: lo moral permanece vinculante aunque nadie se someta a su dirección. Lo político está ligado a la reciprocidad de la promesa. Lo moral delimita el espacio en el que yo pienso; en principio es solipsista. De ahí el criterio curioso de Kant: digno de ser feliz.

Ad what makes me think: according to Kant: the ultimate unanswerable questions = my «practical interest»: God – freedom – immortality. Hence: what I cannot know. (*Kritik der reinen Vernunft* – 670 sq.) Or: Reason as my innate ability wants (needs) to be active as my ability to eat makes me want to eat.[1] According to Descartes: Certainty. According to Hegel: Reconciliation with the course of the world: «in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen» (*Enzyklopädie*, Einleitung, § 12, p. 45).[2] Denken ist Bei-sich-Sein (§ 23, p. 57).[3]

[*Sobre la pregunta: ¿qué me hace pensar? Según Kant: las preguntas últimas sin respuesta = mi «interés práctico»: Dios, libertad, inmortalidad. Por tanto: lo que no puedo saber* (Crítica de la razón pura, *670 ss.) O bien: la razón como capacidad innata mía quiere (necesita) ser activa, lo mismo que mi capacidad de comer me hace querer comer.*[1]

Según Descartes: certeza. Según Hegel: reconciliación con el curso del mundo: «De hecho el pensamiento es esencialmente la negación

A Véase en el volumen de notas la p. 1081.

de algo dado de manera inmediata» (Enciclopedia, *introducción, § 12, p. 45).*[2] *Pensar es «ser cabe sí» (§ 23, p. 57)*[3]].

Kant: tienes que o bien, *Crítica de la razón pura*, p. 681. Si no estuviera allí este o bien, las leyes morales serían «quimeras vacías».[4] Todo esto es solipsismo.

Kant, al final de la *Crítica de la razón pura*: «Hacer la calzada del camino estratégico» para que «la razón humana llegue a dar satisfacción completa a lo que ha ocupado sus deseos de saber en todo tiempo hasta ahora, aunque en vano».[5]

Kant sobre el pensamiento: «Donde no debe fantasear la imaginación, sino inventar bajo la vigilancia estricta de la razón»; pero luego se echa atrás, porque identifica pensar y esclarecer, es decir, no puede concebir un pensamiento que no esclarezca. Véase *Crítica de la razón pura*, p. 652 ss.[6]

Kant habla constantemente de «la satisfacción de la razón».

[50]

Hegel, Enciclopedia,[1] introducción § 12 (p. 45): «... de hecho, el pensamiento es esencialmente la negación de algo dado de manera inmediata».

Parte I, § 23 (p. 57): «Efectivamente, nadie puede pensar por otro, lo mismo que no puede comer y beber en lugar de otro ... En el pensamiento radica inmediatamente la libertad, porque es ... un indeterminado ser-cabe-sí según la manera de la subjetividad ... [en el que] la conciencia se comporta como yo abstracto, como liberado de toda particularidad de otras propiedades, estados, etc., y lleva a cabo solamente lo universal, en lo que es idéntica con todos los individuos».

Introducción, § 6 (p. 36-37): el contenido de la filosofía es la realidad; lo existente en general, que, sin embargo, es «en parte aparición y sólo en parte realidad efectiva».

Introducción, § 9 (p. 41): «La reflexión, en cuanto está dirigida a satisfacer esta indigencia [de necesidad, H. A.], es lo propiamente filosófico, el pensamiento especulativo.»

Parte I, § 88 (p. 111): «De hecho la filosofía es esta doctrina, que libera al hombre de la multitud infinita de fines e intenciones finitos y lo hace indiferente ante ellos, de tal manera que le da lo mismo que tales cosas sean o no sean».

Sobre la conclusión, parte I, § 181 (p. 170): «la conclusión es ... el fundamento esencial de todo lo verdadero ... todo es una conclusión».

Parte III, § 465 (p. 406 [2ª ed.][A]): «Lo que es pensado, es; y lo que es, es solamente en cuanto es pensamiento».

Subjetivamente, esto es correcto por completo. Sólo puedo recordar aquello que he perseguido en el pensamiento; aquello que no puedo recordar no es para mí. Hegel, *Enciclopedia*, parte III, § 482 (p. 417): la idea de la libertad «ha llegado al mundo a través del cristianismo, según el cual el individuo en cuanto tal tiene un valor infinito ...»

[51]

Kant, *Crítica de la razón pura*, dialéctica trascendental, (ed. cit. en el Índice de obras, p. 588-589 [B 706-707]):[1] pensamiento: «En base a la analogía de las realidades en el mundo» puedo pensar un ser perfecto «solamente para hacer posible el mayor uso empírico de la razón bajo la protección de ese fundamento originario ...» (cf. p. 601), o sea, puedo pensarlo por un interés que no es práctico, sino teórico. Es «un ser que yo distingo del mundo», y que en el fondo constituye el punto de Arquímedes. «Necesitamos la idea de un ser originario que es necesario en sí mismo.»

p. 590 [B 708]: «La razón pura no está ocupada ... con nada más que consigo misma», y así «por la apertura de nuevos caminos, que el entendimiento no conoce, consigue fomentar y afianzar hasta el infinito (indeterminado) el uso empírico de la razón ...».

591 [B 710]: «El objeto primero de tal idea soy yo mismo considerado meramente como naturaleza pensante (alma)». Esta naturale-

A El dato entre corchetes es de H. A.

za pensante es el «objeto del sentido interior completamente puro y sin mezcla con propiedades heterogéneas...» [B 711].

594 [B 704]: Kant distingue el interés práctico y «el interés especulativo de la razón», y éste «hace necesario considerar toda la disposición del mundo como si hubiera brotado de la intención de la razón suprema».

596 [B 717]: «La razón indolente (ignava ratio)».

598 [B 720]: «Razón pervertida (perversa ratio)».

602 [B 727]: «Ha de ser completamente indiferente para vosotros que, allí donde la percibís [la unidad final en la investigación de la naturaleza, H. A.], digáis: Dios lo ha querido así sabiamente, o la naturaleza lo ha dispuesto así sabiamente».

Finalmente, sobre la razón y el conocimiento: p. 604 [B 730]: «Y así todo conocimiento humano comienza con intuiciones, pasa a los conceptos y termina con ideas».

[52]

Kant, Self – The «I think» must accompany all my representations – [*Crítica de la razón pura*], A 107 (p. 167):[1] «Consciousness of self according to the determination of our state in inner perception is merely empirical and always changing. No fixed and abiding self can present itself in this flux of inner appearances» (the inner sense or empirical apperception).

The self-reflexiveness of an experience in general indicates the reflexive nature of all mental activities. This would be altogether incomprehensible if the self were a One and *basta*.

B 423 (p. 355 f.): «Das Ich denke ist ... ein empirischer Satz, und hält den Satz, Ich existiere, in sich. Ich kann aber nicht sagen: alles, was denkt, existiert; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu notwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze, Ich denke, als gefolgert angesehen werden ..., sondern ist mit ihm identisch. Er drückt eine unbestimmte empirische ... Wahrnehmung aus».

Für Kant: Sinn = «Ordnung der Zwecke». Dies das der Vernunft «eigentümliche Gebiet». B 425

B 428: «Ich denke, oder, ich existiere denkend ...» B 412-413: «in inner intuition there is nothing permanent, for the I is only consciousness of thinking» – If there were no world, I could not even measure this flux against permanence – B 420: To say: *Ich existiere denkend*, I need something permanent (*Beharrliches*) which is not given in inner intuition.

No one will doubt that thinking I withdraw from the world even if my thought concerns world-objects. The first question is: What do I lose, what do I gain through this withdrawal?

[*Kant, el sí mismo: el «yo pienso» ha de acompañar a todas mis representaciones.* (Crítica de la razón pura), *A 107, p. 167:*[1] *«La conciencia de sí mismo, de acuerdo con las determinaciones de nuestro estado en la percepción interna, es meramente empírica, puede cambiar en todo tiempo, y en este torrente de manifestaciones internas no puede haber ninguna mismidad fija o permanente». (El sentido interno o la apercepción empírica.)*

La autorreflexibidad de una experiencia en general muestra la naturaleza reflexiva de todas las actividades intelectuales. Esto sería totalmente incomprensible si el sí mismo fuera Uno y basta.

B 423 (p. 355 s.): «El yo pienso ... es un enunciado empírico, y contiene en sí la proposición: yo existo. Pero yo no puedo decir: todo lo que piensa, existe; pues entonces la propiedad del pensamiento convertiría en seres necesarios a todos los seres que la poseen. Por eso mi existencia no puede considerarse deducida de la proposición "Yo pienso"...; más bien, es idéntica con ella. Esa proposición expresa una indeterminada ... percepción empírica».

Para Kant: sentido = «orden de los fines». Éste es el «ámbito peculiar» de la razón. B 425.

B 428: «Yo pienso, o yo existo pensando ...». B 412-413: «Ahora bien, en la intuición interna no tenemos nada permanente, pues el yo es solamente la conciencia de mi pensamiento ...» Si no hubiese ningún mundo, yo no podría medir el fluir en el patrón de lo que perma-

nece. B 420: «Para decir: yo existo pensando, necesito algo permanente que no está dado para la intuición interna».

Nadie podrá dudar de que, cuando pienso, me retiro del mundo, incluso cuando mi pensamiento se ocupa de cosas mundanas. La pregunta decisiva es: ¿qué pierdo, qué gano por esta retirada?]

[53]

Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Book I, Part IV, Chapter 6: «When I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other ... I never catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception».[1]

[54]

Kant, *Crítica de la razón pura,* A 381: sobre el sentido interno (yo pienso): «... la aparición ante el sentido externo [tiene] algo estable, o permanente ..., mientras que el tiempo, que es la única forma de nuestra intuición interna, no tiene nada permanente ...».

[55]

Cuando nacemos en el mundo, primero nos vemos confrontados en exclusiva con lo que aparece, con lo perceptible sensiblemente. Puesto que nacemos en él como extraños, como advenedizos si se nos mira desde el mundo, nos sentimos sobrecogidos por la admiración, y nuestras preguntas van encaminadas a familiarizarnos con el mundo. Por eso, en Grecia la filosofía estaba reservada a los jóvenes = nuevos. En menor medida, puede decirse lo mismo acerca de la ciencia. Nuestra admiración decrece en la medida que nos familiarizamos con el mundo. Cuando nos hemos instalado dentro de él en cierta medi-

da, cuando estamos familiarizados con él, nos vemos confrontados con la muerte, que vuelve a cuestionarlo todo, pero ahora cuestiona el «todo en general», ya no lo particular, con lo que nos hemos familiarizado. Y por eso la filosofía es a su vez un asunto de los ancianos, o de aquellos que se han representado el final.

La ancianidad: la prueba en un ejemplo para toda la vida. (?)

O bien: cuando la vida se entiende como una serie de tareas relativas a enigmas, que se resuelven o no se resuelven de esta o la otra manera, ¿la ancianidad como la última y suprema tarea referida a los enigmas?

[56]

The limits of what we can know may turn out to coincide with the limits of what we can do without destroying ourselves.

[*Podría resultar que los límites de lo que podemos saber coinciden con los límites de lo que podemos hacer sin destruirnos a nosotros mismos.*]

[57]

Our life as process: The development of the appearance, the development of the disappearance.

[*Nuestra vida como proceso: el desarrollo de la aparición, el desarrollo de la desaparición.*]

[58]

What makes us think? Hegel's answer: Reconciliation. Reconciliation with what? With things as they are. But this we do constantly anyhow by establishing ourselves in the world. Why repeat it in thought?

[¿Qué nos lleva a pensar? Respuesta de Hegel: la reconciliación. ¿Reconciliación con qué?; con las cosas tal como son; pero, de alguna manera, eso lo hacemos constantemente, por cuanto nos instalamos en el mundo. ¿Por qué repetirlo en el pensamiento?]

Junio de 1970

[59] *Junio.*

Hölderlin, *Hiperión*: «La ola del corazón no alzaría su espuma con tanta belleza hasta hacerse espíritu, si no se le opusiera la antigua roca muda, el destino».[1]

[60]

Swift like a thought – old as Homer, the great delight of the impatient ones.

[Ágil como un pensamiento, antigua como Homero, la gran alegría de los impacientes.]

[61]

Fábula poética
de Richard Hopferwieser:[1]

El brazo más largo de la palanca
dice que está abierto
a la crítica del brazo más corto,

siempre que
la crítica sea constructiva,
es decir,
con tal de que respete las leyes de la palanca.[1]

Julio de 1970

[62] *Julio*

Ad Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,*[1] last chapter. The concepts «progress» and «evolution». Agrees that progress has lost its goal, *den Endzweck*; hence, it seems, one cannot measure it anymore. Proposes to substitute the «primitive» origins for goal: «from primitive beginning but toward no goal». The fallacy: The beginnings are «primitive» only from the perspective of the present which I regard as their[A] goal. Otherwise I could not say «primitive» beginnings. Where is the criterion for it?

The book shows the crisis of Progress.

[*Sobre Thomas S. Kuhn,* La estructura de las revoluciones científicas,[1] *último capítulo: los conceptos de «progreso» y «evolución». Asiente a la concepción de que el progreso ha perdido su fin, el último fin; por eso parece que ya no podemos medirlo. Propone sustituir el fin por los orígenes «primitivos»: «Desde los comienzos primitivos, pero no de cara a un fin». La falsa conclusión: los comienzos son «primitivos» desde la perspectiva del presente, que yo considero como su fin. De otro modo yo no podría decir comienzos «primitivos». ¿Dónde está el criterio?*

El libro muestra la crisis del progreso.]

A En el original: its [su, en singular].

[63]

21 & 22 de julio
Heidegger[1]

«En mi concepción, el ser es finito.» Como respuesta a mi objeción de que Heidegger en la interpretación de lo griego sólo da vigencia al φαίνεσθαι, pero no al δοκεῖ μοι.

También hablamos sobre el «pesimismo» griego, que se percibe en los versos:

τίς γάρ, τίς ἀνὴρ πλέον
τὰς εὐδαιμοίας φέρει
ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν
καὶ δόξαντ' ἀποκλῖναι; (*Edipo Rey*)[2 A]

[64]

Libro:[1] introducción: final de la filosofía = principio del pensamiento.

Cap. 1: the World of Appearances[B], del que se retira el pensamiento: § 1 y 2.

Cap. 2: what makes us think[C]: los griegos: Pitágoras, Solón, Platón.

Los romanos: Cicerón y Boecio.

Los cristianos: Anselmo, Tomás, Dante (?).

Descartes, Spinoza, Kant, Hegel.

Cap. 3: what do we do when we think[D]: hacer visible lo ausente e invisible, en concreto a través del arte (?).

Desensualization – Swiftness – Language – Dialog ἐγὼ ἐμαυτῷ[E]– Stories[F].

A Aquí se interrumpe el texto.
B El mundo de las apariencias.
C Qué nos hace pensar.
D Qué hacemos cuando pensamos.
E [ego emauto], yo conmigo mismo.
F Alejamiento de lo sensible, rapidez, lenguaje, diálogo ἐγὼ ἐμαυτῷ, historias.

Cap. 4: Where are we when we think.[A]
Cap. 5: What is thinking good for.[B]

[65]

Relación entre pensamiento y sana razón humana. Wittgenstein: la dificultad en la que se halla el pensamiento se parece a la de un hombre que quiere salir de la habitación en la que se encuentra. Primero intenta salir por la ventana, pero está demasiado alta. Luego lo intenta a través de la chimenea, pero es demasiado estrecha. Cuando finalmente se da la vuelta, ve que la puerta había estado siempre abierta. (Según Heidegger-Fink, *Heráclito* [Seminario del semestre de invierno 1966/1967], p. 31.)[1]

[66]

La muerte es el precio que pagamos por la vida que hemos vivido. Es de miserables no querer pagar este precio.

[67]

Sobre el final de la filosofía. Según Hegel la filosofía es: «La razón en cuanto...» se convierte en su propio objeto, «en el conocimiento de sí misma» (*Studienausgabe*, I, 95).[1] Por tanto, es el pensamiento en cuanto se refiere solamente a sí mismo; sin duda se trata de un caso especial del pensamiento.

Puesto que el pensamiento puede aprehenderlo todo, puede parecer que en el pensar sobre el pensamiento se ha aprehendido todo de forma comprimida, a saber, todo lo digno de pensarse, pues el pen-

A Dónde estamos cuando pensamos.
B Para qué es bueno pensar.

samiento lo ha pensado ya de antemano para el pensar del pensar. En el pensamiento todo está desrealizado. Puedo pensarlo todo, pero como pensado ya no es real.

Hegel, *Studienausgabe* I, 289:[2] en la filosofía «comprender es la actividad del concepto mismo».

[68]

All metaphysical fallacies are the fallacies of professional thinkers. Among the main fallacies are to mistake the *Unsinnliche für das Übersinnliche* (Kant), to believe that the thinking of thinking contains everything thinkable or thought-worthy (Hegel),[1] that thinking because it is an activity is action, etc.

[*Todas las deducciones engañosas de la metafísica son las conclusiones engañosas de los pensadores profesionales. Entre las conclusiones engañosas más importantes se encuentran: tener lo no sensible por lo suprasensible (Kant); creer que el pensar del pensar contiene todo lo pensable o digno de pensarse (Hegel), y creer que el pensamiento, porque es una actividad, es acción, etc.*]

[69]

Leibniz: «La première question qu'on a le droit de faire, sera, Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien» (*Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 7),[1] y a su vez merece plantearse en primer lugar el θαυμάζειν. Leibniz pregunta ¿por qué? en el sentido de la razón suficiente, que sólo puede ser un fin final (kantiano), que como fin es más que aquello por lo que es conseguido, así Dios, etc. Platón entiende los milagros como aquello que une el cielo y la tierra. En relación con ello no hay ninguna pregunta, ninguna respuesta. Leibniz continúa: «car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose» (ibíd.).[2] Efectivamente, no sólo porque donde no hay nada tam-

poco tiene que haber ninguna razón (por lo cual especulativamente la nada puede entenderse como el fundamento del ser, ex nihilo), sino también porque, una vez que se ha puesto el fin final, hay que continuar indicando para cada algo su específica razón suficiente.

[70]

Sobre el diálogo ἐγὼ ἐμαυτῷ[A]. Kant: «Solamente quiero notar todavía que, a la vista del sentido interior, a muchos les parece que el doble yo en la conciencia de mí mismo, a saber, el de la intuición sensible interna y el del sujeto pensante, presupone dos sujetos en una persona». [Pregunta del premio, 1791], *Studienausgabe*, III, 599.[1]

[71]

Kant: «Todo el mundo tiene algún tipo de metafísica para el fin de la razón, y ésta, junto con la moral, constituye la auténtica filosofía» [Pregunta del premio, 1791, *Studienausgabe*], III, 672, 639.[1] Cf. Hegel, *Studienausgabe*, I, 103.[2]

Kant: «... la razón práctica se revela ... más clara y rectamente mediante el órgano de la sana razón que por el uso especulativo del entendimiento. De ahí que con frecuencia la sana razón juzgue más acertadamente que la especulativa sobre asuntos de moralidad y deber» [*Lógica* (1800), *Studienausgabe*], III, 509.[3]

Sobre Kant: experiencia = conocimiento: porque Kant separa la experiencia de la percepción. Por ejemplo, en la *Lógica* (III, 544):[4] en el contacto con la piedra percibo calor. Juicio de experiencia: la piedra está caliente.

A [ego emauto], yo conmigo mismo.

[72]

Kant: Meta-física es lo que está por encima de la «experiencia física» y, por tanto, «más allá de la experiencia». *Prolegómenos*, A 24: de ninguna manera descansa en las experiencias del yo pensante.

En *Prolegómenos*, A 84: «Cuando el sol cae sobre la roca, ésta se calienta»: juicio de percepción; «el sol calienta la piedra»: juicio de experiencia; se añade la causa, que es un concepto del entendimiento.

Prolegómenos, A 125: el «núcleo y lo peculiar de la metafísica» es «la ocupación de la razón sólo consigo misma y en cuanto incuba sus propios conceptos ...».

[*Prolegómenos*], A 126: ideas de la razón: «conceptos necesarios», cuyo «objeto, sin embargo, no puede darse en ninguna experiencia».

[*Prolegómenos*], A 129: sin crítica «[en la] metafísica [todo] es pura rapsodia».[A]

[*Prolegómenos*], A 134: «Cuando la razón, que no puede estar completamente satisfecha con ningún uso empírico de las reglas del entendimiento, exige la consumación de esta cadena de condiciones, el entendimiento es empujado a salir de su círculo ...».

[*Prolegómenos*], A 137: «Pues el yo no es ningún concepto; más bien, es solamente la designación del objeto del sentido interior ["como sentimiento de un hombre existente", H. A.], en cuanto no lo seguimos conociendo mediante ningún predicado ...» El yo de la apercepción, que no ha de confundirse con la duplicación del yo pensante del diálogo interno.

El yo del diálogo tiene predicados, pero no son idénticos con los del sí mismo: es doble, carece de edad, de cualidades, es activo, etc.

[*Prolegómenos*], A 138: Kant llama a este yo: el «sí mismo pensante (el alma)» como «el sujeto último del pensamiento»; es un concepto «simplemente vacío», al que no puede atribuirse la «permanencia» = la inmortalidad.

A Las editoras, de acuerdo con el original de Kant, han incluido las palabras entre corchetes.

Podría decirse: esta «mismidad pensante», mientras piensa, se sabe inmortal (ἀθανατίζειν); pero es un engaño. En Aristóteles el ser inmortal, propiamente la actividad que aniquila la muerte (?), procede de que el «alma» se demora en cosas inmortales. La experiencia del yo pensante es solamente: carencia de edad, lo cual es otra cosa muy distinta. Podría decirse a lo sumo: el yo, en cuanto piensa, se mantiene idéntico a través de las épocas de la vida, que cambian la mismidad. Mi modelo: me encuentro completamente idéntica conmigo misma cuando recuerdo cómo, con siete años, apoyando la espalda en la ventana, el día de la muerte de mi padre pensaba: primero, que no hay que molestar a Dios con oraciones; segundo, que no quiero olvidar. Yo sigo siendo todavía esa misma.

Kant [*Prolegómenos*], A 138: «Ahora bien, la condición subjetiva de toda nuestra experiencia posible es la vida. Por tanto, sólo puede deducirse la permanencia del alma en la vida ... (pero su prueba no se nos da), [y esa permanencia] no se puede demostrar como una realidad después de la muerte (que es lo que nos interesa) ...». ¡Muy típico!

Pero: si el recuerdo se entiende como un repensar, se podría decir: la mismidad está desgarrada en el torrente del tiempo y del cambio. Sólo en el pensamiento me establezco como identidad, si bien como una identidad sin propiedades.

Sobre las antinomias: *Prolegómenos*, A 145-147: por tanto, en ellas la razón «se escinde de sí misma» y revela «su dialéctica secreta», que «está oculta en los presupuestos de la razón».

La reconciliación con la realidad fáctica en Kant: *Prolegómenos*, A 161, nota: «El Sr. Platner ... dice con agudeza: "Si la razón es un criterio, no será posible ningún concepto que sea incomprensible a la razón. Sólo en la realidad se encuentra lo incomprensible ..."; <parece paradójico y por lo demás no es extraño decir>[A] que en la naturaleza muchas cosas nos resultan incomprensibles ... Pero si ascende-

A Las editoras, de acuerdo con el original de Kant, han incluido el texto puesto entre estas comillas.

mos más alto y nos remontamos incluso por encima de la naturaleza, de nuevo [se nos hace] todo comprensible; pues entonces abandonamos totalmente los objetos ... y nos ocupamos sólo de ideas ... [que] podemos entender muy bien, pues ellas son el producto propio [de la razón]»[A].

Y esto precisamente, que el sentido o la significación pueda ser solamente producto de la razón, era insoportable para Hegel, y lo era con motivos.

[*Prolegómenos*], A 169: «La metafísica ha sido puesta en nosotros por la naturaleza misma ..., quizá más que ninguna otra ciencia ...». La metafísica, «tal como está dada naturalmente en la disposición natural de la razón humana» (§ 60 = A 138).

[*Prolegómenos*], A 192: «Pensar que el espíritu del hombre un día renunciará completamente a las investigaciones metafísicas es tan poco verosímil como esperar que, con tal de no respirar siempre aire impuro, lleguemos a suprimir por completo la respiración».

[73]

El principio de contradicción, que en Kant desempeña una función tan importante y cuyo contenido básico es: puedo pensar todo lo que es pensable sin incurrir en una contradicción, por su parte sólo es posible porque presupone un ser cuyo pensamiento está determinado de antemano en forma dialogística, pues de otro modo no sería capaz de ninguna contradicción consigo. Sócrates descubrió esto bajo la imagen de la armonía. Kant se equivocó por suponer que es una modalidad constitutiva de la facultad de conocimiento; en realidad es solamente una índole estructural de la facultad de pensar.

A Lo incluido entre corchetes se debe a H. A.

[74]

Kant: valor de la vida en la *Crítica del juicio*, p. 557, § [83]:[1] «Reflexiones»: nadie querría de nuevo una vida hecha de trozos libres. Nietzsche supo[2] que desde Sófocles hasta Kant tiene vigencia el: mejor sería no haber nacido. Sin embargo, esto no agradaba a Nietzsche, pues iba contra su orgullo. Pero él es un singular irrepetible.

La segunda parte de la *Crítica del juicio* está determinada constantemente por la pregunta: ¿para qué? ¿Para qué han tenido que existir los hombres? *Crítica del juicio*, § 84, nota B 399, p. 559.

Sobre el origen de la filosofía: la pregunta ¿para qué?, que es nihilista de antemano, ha de distinguirse de la pregunta del ¿por qué? (Leibniz),[3] y ambas a su vez han de diferenciarse del θαυμάζειν. Para pensar como Pitágoras o Platón, primero ha de agradar el mundo, de manera que no se pregunte por el ¿para qué? (Píndaro).[4] Kant dice explícitamente: «Pero tampoco es la capacidad de conocimiento de la misma (de la razón teórica)», la que da su valor a la existencia, por ejemplo, «para que haya alguien que pueda contemplar el mundo». Kant, *Crítica del juicio*, § 86-B 411; cf. [nota general sobre la teleología], B 471 (p. 610).[5]

[75]

Hegel: principio de la filosofía: «Tiene que ser la elevación sobre la verdad en la que se centra la conciencia general, y el presentimiento de una verdad superior». *Studienausgabe*, I, 127.[1]

Hegel: «A quien se queda anclado en la vanidad de que a él le parece así, de que él opina así ..., hay que dejarlo en sus trece; su subjetividad no importa a ningún otro hombre, ni menos a la filosofía, o la filosofía no le interesa [¿a él?][A]». Ibíd., 134.[2]

La polémica de Hegel contra Kant, como la polémica recíproca entre Parménides y Heráclito: lo que el otro dice es cosa que va inhe-

A Los corchetes con los interrogantes se deben a H. A.

rente a la sana razón humana. Por ejemplo, la refutación kantiana del argumento ontológico como demostración de la existencia de Dios. *Studienausgabe*, I, 135.[3]

Agosto de 1970

[76]

Agosto de 1970

Sobre la filosofía y la muerte: lo que en el pensamiento sólo sucede de tanto en tanto y en cierto modo metafóricamente, a saber, retirarse del mundo de las apariciones, con la edad y la muerte se realiza como aparición: un retirarse paulatinamente de la aparición (Goethe)[1] es a su vez una aparición. En este sentido, el pensamiento es una anticipación de la muerte (cesar, «desinere inter homines esse»[A]), lo mismo que actuar en el sentido de «poner un nuevo principio» es una repetición del nacimiento.

[77]

Spinoza: «When the mind contemplates itself and its own power of action it rejoices, and it rejoices in proportion to the distinctless with which it imagines itself and its power of action» (*Ética*, tercera parte, selección de J. Wild, p. 256).[1]

A Dejar de estar entre los hombres.

[78]

Heidegger, en la crítica a Jaspers, p. 28 (43):[1] «De qué sí mismo se trata a la postre en la filosofía». ¡Cuánta razón tenía yo en mi crítica a Heidegger![2] Y a la vez ¡qué injusta era! Pues en *Ser y tiempo* este solipsismo estaba ya en vías de desaparecer. No obstante, dicha obra fue un punto de partida para el «existencialismo».

[79] *Nueva York*

Pensar y sentir de hecho se oponen entre sí. Para pensar necesito distancia, lejanía. Sentir trae lo sentido a una cercanía tan intensa, que casi se hace uno con su objeto. La distancia, aunque sólo sea la de conocer a alguien, por no hablar del conocer en general, se aniquila enteramente en el sentir. El sentido del sentir es el tacto, y también el olfato; el sentido del pensamiento es ver, el sentido de la lejanía. La dicha de la proximidad más próxima carece de palabras.

Septiembre de 1970

[80] *Septiembre*

El defecto fundamental de la filosofía moral de Kant: originariamente, Kant pensaba en una crítica del gusto moral; por mor de mantener la unidad de la razón: voluntad = razón práctica, renunció a ella. Así, puedo encontrar el bien solamente por una especie de pensamiento; pero no tiene ninguna importancia la capacidad de juzgar al estilo de: así es justo, así es injusto (lo mismo que así es bello, así es feo). No fue Nietzsche, sino que fue Kant mismo el que supo por primera vez que es mejor confiarse a alguien con incli-

nación al bien, que al imperativo categórico, que prescinde de la inclinación.

Lo que él no toma en consideración es lo siguiente: podemos imaginarnos muy bien que alguien tenga malos instintos (inclinaciones), pero buen gusto, y que esa persona no siga sus instintos porque no le agrada lo que haría siguiéndolos, y, por tanto, diga: no me satisface, va contra mi gusto. Eso sería más fiable que los buenos instintos; los llamados instintos probablemente no son otra cosa que los juicios de gusto. Eso explicaría también por qué lo malo se hace en secreto. No se quiere mostrar, se impide la aparición. Es cierto que también se esconde lo bueno, pero en otro sentido. Escondemos lo bueno ante nosotros mismos, y escondemos lo malo ante el mundo. Lo malo está expuesto a la conciencia (moral), supuesto que tengamos un «gusto» para estas cosas, o sea, que seamos capaces de mala conciencia. La buena conciencia es sólo la ausencia de mala conciencia, en cuanto tal no existe. Y la mala conciencia dice: he hecho algo que no me agrada.

[81]

Leibniz: «La première question qu'on a le droit de faire, sera, Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien. Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose». (*Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 7.)[1]

[82]

Ad Erscheinung – appearance: Language: Aristoteles, *Περὶ ἑρμηνείας*:[1] The vocal sounds are signs of the passions of the soul, and the letters are signs of the sounds. Letters and sounds («mere» appearances?) are not the same among all men, but the things of which they are signs to begin with are among all men the same; passions of the soul, and the matters of which the passions give likening representations are also the same.

[Sobre la aparición. Lenguaje. Aristóteles, Περὶ ἑρμηνείας:[1] *los sonidos de la voz son signos de las pasiones del alma, y las letras son signos de los sonidos. Las letras y los sonidos (¿«meras» apariciones?) no son los mismos en todos los hombres, pero las cosas respecto de las cuales se comportan ante todo como signos son entre todos los hombres las mismas; a su vez, las pasiones del alma y los procesos materiales que se reproducen aproximadamente en las pasiones son también los mismos.]*

[83]

Aparición. 1) Visualmente: dentro-fuera; no vemos para nada lo que precisamente posibilita la aparición. 2) Acústicamente: signo; el sonido es un signo, pero lo visto no lo es. El sonido muestra la πάθη[A] del alma. Por tanto, lo interior se anuncia solamente: a) mostrando, b) acústicamente. Pero lo acústico no es ninguna igualación, ὁμοίωσις, ningún «parecido». Lo interior se anuncia, muestra que está ahí, pero no aparece. No se muestra, sino que envía un signo.

[84]

Everything that is appears; everything that appears disappears; everything that is alive has an urge to appear; this urge is called vanity; since there is no urge to disappear and disappearance is the law of appearance, the urge, called vanity, is in vain.

«Vanitas vanitatum vanitas» – all is vanity, all is in vain.

[Todo lo que es, aparece; todo lo que aparece, desaparece; todo lo vivo lleva en sí un impulso hacia la aparición; a este impulso lo denominamos vanidad; puesto que no hay ningún impulso hacia la desa-

A [pathe], plural de πάθος [pathos], padecimientos.

parición y desaparecer es la ley de la aparición, el impulso llamado vanidad es vano.

«Vanitas vanitatum vanitas», todo es vanidad, todo es en vano.]

[85]

Ad θαυμάζειν: If wonder is the beginning of thinking, then the thinker is always the spectator. To wonder at the spectacle of the world means: I withdraw from the world to look at it as a spectacle – in Greece, as though I were divine. In Kant: as though I were the judge. In either case: ἀθανατίζειν – as though I were not a mere appearance, as though I don't disappear. Absorbed in the spectacle, filled with wonder, I am above all appearances and have lost, rather given up, my standpoint and hence the δοκεῖ μοι, my opinion. I now judge as though I had no part. This «impartiality« (not being part of it) is perhaps«inhuman».

[*Sobre el θαυμάζειν: si la admiración es el principio del pensamiento, en consecuencia el pensador es siempre el espectador. El espectáculo del mirar asombrado el mundo significa: me retiro del mundo para contemplarlo como un espectáculo; y eso, entre los griegos, como si yo fuera divino; en Kant, como si yo fuera el juez; en ambos casos: ἀθανατίζειν, como si yo no fuera una mera aparición, como si yo no despareciera. Hundido en el espectáculo, lleno de admiración, me encuentro por encima de las apariciones y he perdido mi punto de vista y, con ello, el δοκεῖ μοι, mi opinión, o, mejor dicho, he renunciado a eso. Yo juzgo como si no participara. Esta «imparcialidad» (este no ser parte, no tener partido) quizá sea «inhumana».*]

Noviembre de 1970

[86] *el 25 de noviembre.*

El 31 de octubre murió Heinrich, muy inesperadamente, muy deprisa, en siete horas y media. El 4 de noviembre se celebraron las honras fúnebres, y el 15 fue el sepelio de la urna.

Uno se marchó con las cosas de su propiedad,
tierra, caballo, silencio y longanimidad,
buitres y cielo son testigos de su soledad.[1]

Cuaderno XXVIII

1971 – 1973

Cuaderno XXVIII

1971

[1] a [11] 777
Notas 1101

1972

[12] 781
Notas 1104

1973

[13] 782
Notas 1104

Índice de temas 891

1971

[1]

1971
Sin Heinrich.

Libre, como una hoja en el viento.[1]

[2]

«Moral Taste» – Chicago, February:[1]

In moral taste I choose conduct, not acts, the principles of acts, not goals. I decide how I want to appear. Inwardly I am a coward, but courageous deeds please me.

Hypocrisy: This choice always involves a promise, and hypocrisy is cheating: I break my promise. Socrates in the *Apology* – cf. «Civil Disobedience», First Section.[2] Be as you wish to appear, means don't cheat.

[*«Gusto moral». Chicago, febrero:*[1]

En el gusto moral tomo una decisión en relación con la conducta, no con las acciones, en relación con los principios, no con los fines de acciones. Yo decido cómo quiero aparecer. Interiormente soy un cobarde, pero me gustan las acciones valientes.

Hipocresía: esta elección incluye siempre una promesa, e hipocresía significa engañar: yo rompo mi promesa; Sócrates en la Apología. *Cf. «Desobediencia civil», primera parte.*[2] *Sé tal como deseas aparecer, significa: no engañes.*]

[3]

Ad function and appearance: καλός κἀγαθός – to appear (καλός) and to be good for something.

[*Sobre la función y la aparición:* καλός κἀγαθός, *aparecer* (καλός) *y ser bueno para algo.*]

[4]

Todo lo que ha tenido una gran repercusión ya no puede juzgarse. Goethe.[1] Es decir: el juicio del pasado es decisivo.

[5]

París	4-8 de abril
Palermo	8-13
Viaje a través de Sicilia	13 & 14 Palozzolo
Siracusa	14-17
Catania	17/18
Zurich	18 de abril-1 de mayo
Munich	1-9 de mayo
Colonia	9-16 de mayo
Londres	16-21
Cambridge	22-24
Nueva York	24 de mayo[1]

[6] *Zurich*[A]

La síntesis de lo múltiple: según Kant, ésta implica experiencia y saber.

La razón tiene la necesidad de enlazar más allá de lo dado en el presente, o sea, en el pasado y el futuro. La síntesis que trasciende hacia el pasado es causalidad, la que trasciende hacia el futuro es teleológica.

Nuestras preguntas ante cualquier cosa: ¿por qué?, ¿para qué?, brotan de la necesidad de enlace.

[7] *Friburgo, 22. 4 . 71*

Heidegger

Re-nunciar [ent-sagen]
<——
——>
Sobre decir y ser: el re-nunciar (como el des-prender) desprende del ser lo que ha de decirse y a la vez renuncia, es decir, lo devuelve.[1]

[8]

(Vollrath)
Ser-nada =
Presencia-ausencia =
Realidad-posibilidad
Jaspers-«tolerancia polémica» (Habermas)[1]

A Véase en el volumen de notas lo relativo al texto nº [5] de este cuaderno, p. 1102.

Junio de 1971

[9] *Nueva York*
Junio

«La consideración filosófica no tiene otra intención que la de alejar lo casual.» Hegel, esbozo de 1830, «La historia filosófica del mundo».[1]

Julio de 1971

[10] *Julio de 1971*

The will to power out of the will's impotence:

In Nietzsche – *Zarathustra*, II, 394 (Schlechta):[1] «"It was": That is the name of the will's ... most lonely melancholy. Powerless against what has been done – he is an angry spectator of all that is past.

The will cannot will backwards; that he cannot break time and time's desire – that is the will's loneliest melancholy ... "That time does not run backwards, that is his wrath; that which is past, this is the stone he can't move ... This, indeed this alone, is what revenge is: the will's counter-will (*Widerwille*), ill-will against time and its "it was"».

The solution in Nietzsche: The «creative will» says to the past (which is a «riddle», a «fragment», a «cruel accident»): «this is the way I willed it: Thus I shall will it».

[*La voluntad de poder desde la impotencia de la voluntad:*

En Nietzsche, Zaratustra, *II, 394 (Schlechta):*[1] *«"Fue": así se llama la aflicción solitaria de la voluntad ... Impotente frente a lo que se ha hecho, es un espectador enojado de todo lo pasado.*

La voluntad no puede querer retrospectivamente; la aflicción solitaria de la voluntad se cifra en que no puede romper el tiempo y su deseo ... El hecho de que el tiempo no vuelve a pasar, provoca su ira. "Lo que fue", ésta es la piedra que no puede mover ... Esto, ¡sí!, esto solamente es la venganza misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su "fue".»

La solución en Nietzsche: la «voluntad creadora» dice al pasado (que es un «enigma», un «fragmento», un «cruel accidente»): «Pero ¡así lo quise!, ¡así lo querré!».]

Will and (versus) Desire[A]: la voluntad carece de mundo, el deseo está atado al objeto.

Ejemplo: ir de paseo, el súbito paseo de Kafka[2] = deseo; lo mismo por consejo médico: ahora yo quiero que yo vaya de paseo.

[11]

Julio-agosto: Castine[1]
Septiembre: Nueva York

1972

[12][1] *1972*

14-21 de febrero:	Florida
Mayo:	Chicago
16-24 de julio:	Zurich
18 de julio:	Basilea

A Voluntad y (versus) deseo.

20:	Friburgo
24-30:	Israel
31:	Zurich
1 de agosto :	Villa Serbelloni/ Bellagio
24:	Tegna
22 de septiembre:	Zurich
24:	Friburgo
26:	Nueva York

1973

[13][1] *1973*

18 de Abril:	Londres
21:	Aberdeen
15 de mayo:	Escocia
19:	Zurich
26:	Rodas
11 de junio:	Zurich
15 de junio:	Tegna

Cuaderno sobre Kant

Cuaderno sobre Kant

Notas 1105

véase también
Comentario de las editoras, 809

Kant

La libertad, «en cierto modo como un hecho»,[x] a saber: somos conscientes de la libertad, aun cuando no podamos demostrarla. Ésa es la razón de que para los antiguos no fuera un problema, sino un asunto político. *Crítica de la razón práctica*, Cassirer, V, 62, 100, 114.[1]

[x] La única entre todas las ideas de la razón pura cuyo objeto es un hecho, y ha de incluirse entre las cosas que pueden saberse (*scibilia*). *Crítica del juicio*, § 91.[2]

* * *

«Opiniones privadas» de la razón; sobre el juicio. Véase *Crítica de la razón pura*, A 782 s.[3]

* * *

Visión-intuitivo (sensible)-racional (discursivo)

La visión moral se asemeja a la de la intuición sensible.

* * *

«La conciencia es un instinto, el de regirse por leyes morales.» (*Una lección de Kant sobre ética.*)[4]

Metafísica de las costumbres, [Cassirer] VII, 250: para el hombre es inevitable oír la voz de la conciencia.

* * *

Libertad (*Crítica de la razón práctica*, [Cassirer] V, 4): «Pero la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa cuya posibilidad conocemos a priori, aunque sin comprenderla con evidencia, pues es la condición de la ley moral, que nosotros conocemos ...».

* * *

«Vemos nosotros mismos» lo bueno, al igual que el «color rojo».

* * *

Manera de darse: no como la naturaleza, sino solamente en la vida humana.

* * *

Libertad: idea de una «facultad que no puede investigarse»: *Crítica de la razón práctica*, V, 54.

* * *

Lo inmoral (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, [Cassirer] IV, 282) está en hacer una excepción a favor de nuestra inclinación. El amor a sí mismo sólo es posible en lo oculto.

Lección de ética, 52: «Cada uno considera la ley moral como algo que puede declarar públicamente; pero cada uno considera sus máximas como algo que ha de estar oculto». En cuanto pienso públicamente las máximas privadas, ocultas, las pruebo de cara a su moralidad. Aferrarse a máximas malas coincide con ocultar, con retirarse de la dimensión pública. La moralidad consiste en poder dejarse ver; concretamente, en poder dejarse ver por el Señor supremo (Dios) como el omnisciente «conocedor del corazón» (*La religión dentro de*

los límites de la mera razón, [Cassirer] VI, 184 ss. A [Nota general]), por el Señor que lo sabe todo.

Kant antepone el deber para consigo mismo a los deberes para con los demás. Véase la actitud frente al suicidio, *Metafísica de las costumbres*, [Cassirer] VII, 234; o bien: «Quien quebranta el deber para consigo mismo, arroja de sí la humanidad, y entonces ya no está en condiciones de ejercitarse en los deberes para con los demás» (*Lección de ética*, 147). Y «la máxima lesión del deber del hombre para consigo mismo» es la mentira (*Metafísica de las costumbres*, VII, 240). Pues para la acción se requiere una cierta «vigilancia», vigilantia moralis (*Lección de ética*, 157).

* * *

Sobre la libertad:[4a]

Libertad: ¿de interés empírico? (p. 67)

Libertad de elegir entre bien y mal: lucha

Libertad[x] = de empezar algo nuevo: espontaneidad

[x] Will is reason insofar as it is itself the cause of producing action (cf. p. 81)[A]

Libertad = ser libre para querer, incluso contra el poder: desesperación, lucha

Libertad = saber hacer algo, virtuosismo

Libertad: de ir adonde quiero, libertad de movimiento, o bien de «necessity or compulsion».

Libertad = autonomía, obedecer solamente a la ley que habla en mí: legislador (cf. p. 56)

Will = Faculty of acting according to the conceptions of laws or of principles (p. 30)[B]

Pregunta: ¿qué facultad o capacidad corresponde a la libertad?

A Voluntad es la razón en cuanto ella misma es la causa de producir una acción (cf. p. 81).

B Voluntad = facultad de acción de acuerdo con la concepción de las leyes o de los principios (p. 30)

Respuesta tradicional: la voluntad.

Antigüedad: ¿qué situación corresponde a la libertad? La polis o la comunidad, en cuanto ésta: a) negativamente, apoya la esclavitud, b) positivamente, posibilita la acción con los otros.

* * *

Teoría de Kant sobre el mal en la filosofía de la religión.

* * *

El mal: a) sólo como excepción, b) una «vaciedad» peculiar (*Antropología*, [Cassirer] VIII, 223).

«Perversión» (perversitas) del corazón.

Por otra parte, el hombre es malo por naturaleza = cerrado en su egoísmo.

* * *

Sobre la voluntad: corazón es «el conjunto de todos los impulsos que mueven la voluntad y que son el fundamento de todo hacer y omitir» (*Antropología,* ed. Starke, p. 228).[5]

* * *

La mendacidad es la «mancha podrida de nuestra especie» (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, [Cassirer] VI, 178).

Perfidia: «engañarse a sí mismo» (177).

Se requiere una «revolución» en la que se elogie el forzarse a sí mismo.

* * *

«Felicidad» es «satisfacción consigo mismo» (*Crítica de la razón práctica*, [Cassirer] V, 128). Por eso la virtud acarrea su propia recompensa.

* * *

Rechazo de la teodicea en la «religión» ([Cassirer] VI, 121-133) en forma de antinomias en la *Crítica de la razón pura*. Job tiene razón (VI, 132!)

* * *

Respeto: brota del hecho de que puedo humillarme, pero soy el que lo realiza. Contiene dos vertientes: humillación sensible y elevación intelectual (*Crítica de la razón práctica*, [Cassirer] V, 82 ss.); la segunda implica un aprobación de sí mismo (89). El hombre, «en la independencia de su naturaleza inteligible y en la magnanimidad, como meta a la que se ve destinado», encuentra una rica recompensa «por los sacrificios que realiza» (V, 164).

Sublime: «Respeto a la propia destinación» (*Crítica del juicio*, [Cassirer] V, 329), en concreto frente a la naturaleza (en el agrado desinteresado como base afectiva de la ciencia, en la que conocemos la naturaleza como si no tuviera ningún poder sobre nosotros) y frente al «orden moral del mundo», en el que, por ejemplo, ya no tememos a Dios. «Un objeto puede considerase temible, pero sin sentir miedo ante él ... Así el virtuoso teme a Dios, pero sin tenerle miedo ...» (*Crítica del juicio*, V, 332).

Frente a la naturaleza esto descansa en que la «humanidad en nuestra persona no queda denigrada, aunque el hombre debería sucumbir a ese poder» (V, 333). Para esto se requiere «un temple de ánimo que nos conduzca a la contemplación tranquila y a un juicio completamente libre» (335). Sustitución del temor por el respeto.

* * *

Sobre la conciencia. ¿Quién habla en la voz de la conciencia? a) Dios, b) el hombre en cuanto hombre en general = la humanidad, c) el uno, incluidos los usos, etc.

* * *

Krüger:[6] Kant es el último intento de salvarse que ha hecho la metafísica teísta. *Crítica de la razón pura*, B XXI: aunque la metafísica teórica de la razón sea imposible, no obstante «en su conocimiento práctico pueden encontrarse datos para determinar aquel concepto trascendental de lo incondicionado que emana de la razón».
La naturaleza entendida como un orden creciente de la libertad, hasta llegar a una subjetividad de Dios enteramente satisfecha.

La pregunta trascendental por la posibilidad de la experiencia inquiere en todas partes: ¿cómo está dado el «objeto», por ejemplo, el fin último, que va más allá de lo que tenemos a nuestro alcance en forma natural y sensible? El hombre es «señor de la naturaleza» porque puede poner fines y «por su razón puede poner un sistema de fines»; por tanto, está «dada» la naturaleza y está dado igualmente el «fin último».

* * *

Sobre la conciencia o conciencia de sí. «Conscientia coram Deo», Agustín (*Confesiones*, X, 7).[7]

* * *

Sobre la «buena voluntad» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, primera frase): no es primariamente la voluntad humana, que necesita siempre el mandato. Y el mandato no procede de la voluntad.

* * *

Espontaneidad: es «aquella facultad admirable que me revela por primera vez la conciencia de la ley moral» (*Crítica de la razón pura*, B 431).

* * *

«Suprimir la ciencia para hacer sitio a la fe» (*Crítica de la razón pura*, B XXX).

* * *

Heidegger: conciencia (*Ser y tiempo*, § 54-60)
Conciencia:

a) la llamada al sí mismo que emana del uno y lo induce a ser él mismo

b) no desata ningún diálogo interno consigo mismo que esté representado como un diálogo entre el uno mismo y el sí mismo (274, final del § 56)

c) a la llamada pertenece el oír

d) el que llama no se da a conocer. Por tanto, tiene que quedar fenomenológicamente sin respuesta la pregunta: ¿quién llama? (propiamente la pregunta: ¿qué es la conciencia?). «La llamada procede de mí y, sin embargo, me llega a mí desde otro» (275, § 57); «ello» llama.

El que llama es el «hecho» desnudo de la existencia en su congoja, en su no estar en casa (276). «El Ser-ahí es el que llama y el llamado a la vez» (277): llamada del cuidado.

Culpa. La culpa originaria se cifra en que, como no me he hecho a mí mismo, debo mi existencia, soy un deudor. La llamada llama desde el uno hacia el reconocimiento del ser culpable. La culpa mediante la acción es «derivada» (287).

Toda acción de hecho «carece» necesariamente de «conciencia» (288).

«A la llamada como habla originaria del ser-ahí no le corresponde otra habla contrapuesta que pronuncia la conciencia, por ejemplo, en el sentido de una conversación negociadora» (§ 60, 296). Tacitur-

nidad: «La conciencia llama solamente callando» y es entendida bajo el modo de la taciturnidad.

«Evitamos intencionadamente el término "actuar". Pues ... [sugiere la tergiversación] de que la resolución es un comportamiento especial de la facultad práctica frente a una facultad teórica» (300).

Cf. § 27: «La esfera pública lo oscurece todo».

* * *

Kant: voluntad completamente buena, representada sin coacción. Cesa el deber, porque el querer concuerda con la ley (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, [Cassirer] IV, 271).

* * *

El imperativo categórico a diferencia del hipotético. El hipotético: la acción es un medio para otra cosa. El categórico no se relaciona con otro fin.

Lo «esencialmente bueno consiste en la actitud, prescindiendo del resultado» [IV, 274]. El imperativo de la moralidad.

* * *

Costumbres: = pertenecen a la conducta libre en general (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, [Cassirer] IV, 274)

* * *

Ad: Why is Kant so interested in morality and politics? Man the highest being there is, or rather, we know of. His Dignity. Moral philosophy shows the conditions that make this possible. His: *Erhabenheit*. The «absolute worth of Man» (IV, 298).

This worth: Autonomy of the will is the last criterion: «Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist erlaubt; die nicht damit stimmt, ist unerlaubt» (ibíd.).[1]

[Sobre: por qué Kant se interesa tanto por la moral y la política. El hombre como el ser más elevado que existe o, mejor, que nosotros conocemos. Su dignidad. La filosofía moral muestra las condiciones que posibilitan eso. Su elevación, su carácter sublime. El «valor absoluto del hombre» (Fundamentación de la metafísica de las costumbres, *B 85*).

¿En qué se cifra este valor? El criterio decisivo es la autonomía de la voluntad: «La acción compatible con la autonomía de la voluntad está permitida; la que no concuerda con ella no está permitida» (B 86).

* * *

Sobre la libertad. Sólo podemos actuar bajo una idea de la libertad: la piedra que cae o la hormiga de Bergson.[8]

* * *

El concepto de la libertad en Kant: espontaneidad (cf. Heidegger); por tanto, en lo práctico, ser autor.

* * *

Interés: a) me impulsa un interés, b) tomo interés por algo.

* * *

Sobre la libertad: «Por la idea de la libertad» nos separamos «de todo interés empírico» [p. 67, cf. lo que acabamos de decir]; la libertad nos hace libres.

* * *

El deber: el «deber es propiamente un querer» ([*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Cassirer] IV, 308). Por tanto, la diferencia entre «es» y «debe» equivale a la diferencia entre hallar previamente en la receptividad y querer, que puede cambiar lo previamente hallado. En

Kant el deber se dirige sólo contra la propia sensibilidad, no contra el mundo de los seres. Este mundo está confrontado con el querer.

Para Kant la pregunta es: ¿por qué debo yo?, incluso cuando veo que en principio sólo puedo actuar bajo esa condición. ¿De dónde viene lo vinculante?

* * *

El presupuesto secreto: lo malvado propiamente quiere ser bueno (IV, 314). Por tanto, hay solamente corrupción, no maldad.

De todos modos: «Sólo si él por lo demás está acostumbrado a hacer uso de la razón».

* * *

Dialéctica (contradicción) (IV, 315 ss.)

libertad	necesidad
idea de la razón	concepto del entendimiento
se refiere a la acción	se refiere a lo acontecido
dudosa la realidad objetiva	dudosa la realidad objetiva
no demostrable por la experiencia	pero condición de toda experiencia posible
el hombre en cuanto razón: cosa en sí	el hombre en cuanto fenómeno (IV, 317)

Por tanto, en relación con un mismo objeto del pensamiento, algo sometido a la acción puede pensarse bajo la idea de la libertad y experimentarse dentro de la categoría de la necesidad. Pero ni la necesidad ni la libertad están dadas empíricamente; de ahí esa duplicidad (?). Todo lo acontecido es necesario (o sea, visto posteriormente desde la acción), todo lo relativo a la acción es libre, o sea, visto desde la acción misma.

* * *

Noche del 28 al 29 de abril de 1964

Llama mucho la atención que en la *Crítica de la razón práctica* y en otros escritos morales de Kant apenas se hable del otro hombre. Realmente, se trata sólo del sí mismo y de la razón que funciona en la soledad. Por tanto, la moral de Kant, incluido el imperativo categórico, es la moral de la impotencia; pero como tal es intocable. Esto puede llamarse una actitud ética, pero sólo en «situaciones límites» tenemos derecho a una ética de actitud, a saber, cuando no podemos asumir la responsabilidad por el mundo.[9] En cambio, en la *Crítica del juicio* toma la palabra el hombre político. La pregunta es: ¿puede deducirse del juicio una ética del poder?

Crítica de la razón práctica, § 1: allí se da solamente el sí mismo o el ser racional en general; no hay hombres.

* * *

Power: *Practical Reason*:[10] «It is always in everyone's power to satisfy the commands of the categorical command of morality» for there [is] no question of «capacity and physical ability»« involved (38). «Whatever he wills to do he can also do».

I – myself: I don't cheat at play because if I did I «must despise» *myself* (38).

Conscience (p. 40): As based on «moral feeling». The concept of duty «cannot be derived from it, for we would have to presuppose a feeling for law as such and regard as an object of sensation what can only be thought by reason».

The main point: Conscience = thought (or a «merely mechanical play of refined inclinations»)

Autonomy of the Will: Question: What part of the «self» gives the law? The Will to the Will, or Reason to Will, or arises it out of a dialogue (reasoned dialogue?) between Will and Reason? *Practical Rea-*

son, p. 15: Reason determines the Will: The Will between Reason and Desire.

Power cont. (*Practical Reason*, p. 45): The moral law would ideally «bring forth the highest good were it accompanied by sufficient physical capacities». Ergo: The I-can not taken into account.

Will (*Practical Reason*, p. 4 [Preface]): is «the practical use of our pure reason».

What is practical? = πρᾶξις = action

Freedom = causality, i.e., a causality whose cause I am. Necessity = causality as law of nature: Both are related to man, but in the former to man as a being in itself, in the latter as appearance.

Freedom for Kant in the center of philosophy. See Preface to *Practical Reason* - p. 3: «Keystone of the whole architecture of the system of pure reason and even of speculative reason».

Freedom: *ratio essendi* of moral law – moral law: *ratio cognoscendi* of freedom (i.e., without it only an idea that is not self-contradictory).

The categorical imperative «only» a new formula: no new principle. And this indeed all that could be required: «as if the world had hitherto been ignorant of what duty is or had been thoroughly wrong about it». (*Practical Reason*, p. 8, note, Preface); is the perfect formula for the powerless individual.

Practical Reason, § 1: a) Reason presupposes only itself, b) it is categorical only if «regardless of any purposes», «respective of what is attained by [the will's] causality».

Ibid., p. 23: «Consistency is the highest obligation of a philosopher»

[*Poder:* Razón práctica:[10] *«Está en poder de todos satisfacer el mandato categórico de la moralidad», ya que no es cuestión de «fuerzas y de capacidad física» (A 64-65). «Pues lo que* [*la voluntad*] *quiere a este respecto, lo puede también» (A 65).*

Yo, yo mismo: no engaño en el juego, pues si lo hago, «tengo que despreciarme [*a mí mismo*]*» (A 65).*

Conciencia *(A 68): basándose en el «sentimiento moral». El concepto de deber «no puede derivarse de ahí, pues de otro modo habríamos de pensarnos un sentimiento de una ley como tal, y convertir esto en objeto de una sensación, cosa que sólo puede pensarse por la razón».*

El punto decisivo: conciencia = pensamiento (no «solamente un juego mecánico ... de inclinaciones más delicadas»).

La autonomía de la voluntad. Pregunta: ¿qué parte del «sí mismo» dicta la ley? ¿La voluntad a la voluntad, o la razón a la voluntad, o bien ese dictamen surge de un diálogo (¿diálogo lógico?) entre voluntad y razón? Razón práctica (A 72 ss): la razón determina la voluntad; la voluntad está entre la razón y la facultad de desear.

Poder (continuación) (Razón práctica, *A 75): la ley moral «según la idea» «nos produciría el máximo bien», «si [ella] estuviera acompañada de la capacidad física que [le] es adecuada». Por tanto: el yo puedo no es tomado en consideración.*

Voluntad (Razón práctica, *A 6 [Prólogo]: es el «uso práctico de nuestra razón».*

¿Qué significa práctico? = πρᾶξις = acción

Libertad = causalidad, es decir, una causalidad donde la causa soy yo. Necesidad = causalidad como ley natural. Ambos tipos de causalidad están referidos al hombre, pero en el primer caso al hombre como ser en sí, en el segundo caso al hombre como aparición.

La libertad está para Kant en el centro de la filosofía. Véase el Prólogo a la Crítica de la razón práctica *(A 5): «La clave de bóveda de todo el edificio de un sistema de la razón pura, también de la razón especulativa».*

Libertad: ratio essendi de la ley moral; ley moral: ratio cognoscendi de la libertad (A 5, nota) (es decir, la libertad sin la ley sería simplemente una idea que no se contradice a sí misma).

El imperativo categórico es «solamente» una fórmula, no un principio nuevo. Y esto es de hecho todo lo que puede exigirse: «como si antes de él el mundo hubiera sido ignorante en lo que se refiere al deber o hubiera estado en un constante error». (Razón práctica [*A 15*], *nota, Prólogo) Es la regla perfecta para el individuo impotente.*

Razón práctica, *§ 1: a) la razón se presupone únicamente a sí misma, b) es categórica solamente si carece de intención, si «no pone su mirada en lo que se produce por las causalidad* [*de la voluntad*]*» (A 38).*

(A 44): «Ser consecuente es la mayor obligación de un filósofo».]

* * *

Los argumentos de Kant contra el agrado, el desagrado y el deseo como no válidos universalmente sólo son consistentes para las llamadas «necesidades superiores». Según tu planteamiento: todos los hombres en cuanto seres racionales son iguales, y lo que tiene validez para uno, la tiene necesariamente para todos; se podría decir también: todos los seres que tienen un cuerpo son iguales, y lo que tiene validez para uno, la tiene para todos. La única objeción contra el cuerpo como denominador común es que éste está referido a lo corporal fuera de él mismo.

* * *

Practical Reason,[10] § 4, Remark: Ad Maxim suitable for universal law-giving: Theft for instance contradicts my own interest and destroys concept of property. See Kant's example of deposit: No man would make a deposit any longer, hence: deposits would no longer exist (p. 27)

Ad judgments: Determining judgments and reflexive judgments: to subsume a particular under a rule, the universal, and to «reflect», that is, to see the particular, to hold on to it, and to see it in the light of a universal unknown which the particular reveals: We consider it under the hypothesis of a universal.

Imperative Maxim

Categorical – hypothetical imperatives: End in itself – means to an end. (*Summum bonum*)

Categorical: Legislate and even create (Jaspers, 292)[11]

Actually two criteria: a) Don't cheat or you'll despise yourself.

b) Don't steal or property will no longer exist.

Ethics of principle versus ethics of responsibility

Gesinnungs- versus Verantwortungsethik: Kant extraordinarily insisting on this! We must «leave the outcome wholly out of account, when a particular action is considered». The outcome «depends on the course of the world» (Jaspers, 298).

See Jaspers, p. 299, for the catastrophic results

[Razón práctica,[10] § 4, *nota: sobre la máxima para la legislación general. El robo, por ejemplo, contradice mi propio interés y aniquila el concepto de propiedad. Véase el ejemplo kantiano del depósito: nadie dejaría un depósito y, por tanto, no habría depósitos (A 49).*

Sobre los juicios: juicios determinantes y juicios reflexionantes: subsumir algo particular bajo una regla, lo universal; y «reflexionar» sobre esto general, es decir, percibir lo particular, atenerse a ello y verlo a la luz de un desconocido universal, que lo particular revela: lo consideramos bajo la suposición de un universal.

Máxima del imperativo

Imperativos categóricos e hipotéticos: fin por mor de sí mismo, medio para un fin. (Summum bonum)

Categórico: dar leyes e incluso producirlas (Jaspers, 292).[11]

De hecho hay dos criterios: a) no engañes, pues si lo haces, te despreciarás a ti mismo. b) No robes, pues si se hace eso, ya no habrá propiedad.

Ética de actitud frente a la de responsabilidad. Kant se atiene firmemente a que, cuando consideramos una acción particular, no hemos de mirar para nada al resultado. El resultado depende de la marcha del mundo (Jaspers, 298)

Sobre las consecuencias catastróficas, véase Jaspers, p. 299.]

* * *

Kant, *Razón pura*, A 811/ B 839 (en la sección sobre el ideal del bien supremo): la razón se ve forzada a admitir un futuro mundo inteligible, «o bien a considerar las leyes morales como quimeras vacías, pues sin ese presupuesto ... desaparecería el éxito necesario».

* * *

Sobre *Euthyphron*:[12] *Razón pura*, A 819: «No consideraremos vinculantes las acciones porque son mandatos de Dios, sino que las consideraremos mandatos de Dios porque nos sentimos interiormente ligados a ellas».

Sobre Rousseau[13] (A 831): «¿Pero exigís que un conocimiento que afecta a todos los hombres supere a la sana razón humana, y admitís que sean los filósofos los únicos que os lo puedan descubrir?».

«La legislación de la razón tiene dos objetos: la naturaleza y la libertad» [A 840].

Sobre la libertad: «El hombre que es dependiente ya no es hombre». «Ninguna desgracia es más terrible que verse entregado a una criatura de su especie, a una criatura que pueda forzar a someterse a su voluntad y hacer lo que ella quiere.»[14]